BT
330
S92
1924
GTU
Storage

SIZE 2

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/descientiabeatac0000unse

DE SCIENTIA BEATA CHRISTI

COMMENTATIO THEOLOGICA

SCRIPSIT

P. Sadoc SZABÓ, O. P.

IN PONTIFICIO COLLEGIO ANGELICO DE URBE

S. THEOL. PROFESSOR

FR. BENEDICT M. BLANK O.P.
* AD USUM *

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

APUD
FRIDERICUM PUSTET
EDIT. BIBL. PONTIF.
ROMA (20) - Piazza S. Luigi dei Francesi 33ª
ET
APUD
« ANGELICUM »
ROMA (5) - Via S. Vitale 15.

NIHIL OBSTAT:

Romae, apud « Angelicum », die sacra S. Thomae, 1924.

Fr. Thomas Garde, O. P.
Fr. Iosephus Guervo, O. P.

IMPRIMATUR:
Fr. Ludovicus Theissling, *Mag. Gen. Ord. Praed.*

IMPRIMATUR:
Fr. Albertus Lepidi, Ord. Praed., *S. P. A. Magister.*

IMPRIMATUR:
† Iosephus Palica, Ardhiep. Philippen., *Vices gerens.*

EX OPERE

"XENIA THOMISTICA„

RECURRENTE VI CENTENARIO CANONIZATIONIS

S. THOMAE AQUINATIS

EDITO

ROMAE. - Typis Polyglottis Vaticanis. - MDCCCCXXIV.

CONSPECTUS MATERIAE

PAG.

PROLOGUS. – Intentio et divisio dissertationis 1

ARTICULUS PRIMUS.

De existentia et perfectione scientiae humanae in Christo.

1. Duplex scientia in Christo, divina et humana. – 2. Removetur a scientia humana Christi omnis imperfectio privativa. Doctrina SS. Patrum, Ecclesiae et Theologorum. – 3. S. Thomas de progressu Christi in scientia. Decreta Ecclesiae 1–7

ARTICULUS SECUNDUS.

De existentia scientiae beatae in Cristo.

§ 1. – Possibilitas visionis beatae in anima Christi. Quid quaeritur.

4. Triplex scientia humana in Christo. Quaeritur hic unice de scientia beata in Christo 7–9

§ 2. – Brevis conspectus historicus quaestionis.

5. Quid docent SS. Patres de scientia beata Christi. – 6. Quid doctores medii aevi. – 7. Errores Novatorum et plurium modernorum. – 8. Quaestio praesens simpliciter et proprie est theologica 9–15

§ 3. – Argumenta pro existentia visionis beatificae:

a) Ex plenitudine gratiae Christi.

9. Christus statim a principio plenus gratia, ergo et gratia visionis 15–17

b) Ex plenitudine veritatis in Christo.

10. Christus plenus veritate. Explicatur verus sensus horum verborum. Christus debuit videre primam veritatem. – 11. Fusior explicatio eiusdem asserti.. 18–21

c) Christus testis oculatus veritatum revelatarum.

12. Christus auctor et consummator fidei, ideo est testis oculatus, i. e. per visionem veritatum supernaturalium in Deo. – 13. Explicationes insufficientes de plenitudine veritatis in Christo. In Christo non datur fides. Textus S. Scripturae. – 14. Evasio reiicitur. Christus non est peregrinus. – 15. Confirmatio dictorum ex mysterio incarnationis. 21–26

d) Humanitas Christi per visionem cognoscit suam divinitatem.

16. Errores moderni circa notionem personae, quae non consistit nec in conscientia nec in cognitione sui. Christus perfectissime cognoscit suam divinam personam et quidem per visionem. – 17. Solvitur obiectio et simul roboratur thesis. 26–31

e) Ex unione hypostatica deducitur cognitio beata.

PAG.

18. Tripliciter communicat se Deus creaturis. Distinctio inter naturam singularem et suppositum simul et existentiam. Unio Dei naturae creatae in persona distincta ab existentia est maxima. – 19. Ex perfectione gratiae unionis deducitur unio perfecta in operatione, sc. per visionem. – 20. Idem sequitur ex praesentia intima divinitatis in anima Christi. Doctores ex unione hypostatica arguunt ad visionem beatam. – 21. S. Doctor ex possibilitate unionis in persona concludit ad visionem beatam. Textus SS. Patrum 31–41

f) Christus ut Filius naturalis in possessione hereditatis seu visionis.

22. Christus ut filius naturalis pertinet ad intimum vitae consortium Patris et habet ius innatum ad hereditatem seu ad visionem. Nec ulla ratio afferri potest pro privatione huius iuris in Christo..... 41–43

g) Christus ut causa salutis nostrae habet perfectionem finis.

23. Cum causa continere debeat effectum, natura humana Christi est in possessione nostri finis ultimi, sc. visionis. – 24. Christus est causa efficiens salutis et quidem ut instrumentum seu organum hypostaticae unitum divinitati. – 25. Est simul exemplar nostrae praedestinationis ad vitam aeternam. – 26. Insuper et causa finalis. Ideo est perfectus visione beata..... 43–48

h) Christus ut Caput electorum non potest carere vita beata.

27. Christus est Caput Ecclesiae, sed specialiter electorum ad vitam aeternam, ergo debet causare in eis perfectionem gloriae, qua eius anima perfectissime fruitur 49–51

ARTICULUS TERTIUS.

Relatio gratiae Christi et visionis beatae ad invicem

§ 1. — De gratia Christi substantiali.

a) Eius existentia.

28. Fide certum est Christum hominem esse sanctum in sua natura humana. Sanctificatur haec natura formaliter et per se per unionem hypostaticam. Explicatur haec sanctitas substantialis eiusque principium et ratio 51–54

b) Effectus formales gratiae substantialis.

29. Enumerantur isti effectus, inter quos est etiam ius Christi ad hereditatem seu visionem beatam. – 30. Doctrina SS. Patrum et S. Thomae..... 55–57

§ 2. — De gratia accidentali Christi.

a) Eius existentia.

31. Theologice certum est Christo convenire gratiam accidentalem 57–58

b) Ad quid requiratur gratia accidentalis.

a) Ad agere supernaturaliter.

32. Anima Christi indiget principio *quo* connaturali ad actiones supernaturales, ergo gratia habituali et virtutibus. Haec necessitas est secundum ordinem rebus consonum 58–61

β) Ad visionem beatificam eliciendam.

33. Beatitudo Christi non in unione hypostatica, sed in actione creata consitit. Ad hanc actionem eliciendam requiritur principium *quo*, sc. lumen gloriae creatum, quod postulat gratiam habitualem et virtutes..... 61–62

PAG.

γ) Ad meritum supernaturale.

34. Principium *quo* meriti supernaturalis est gratia habitualis, sine qua meritum esse non potest. Non sufficit ad hoc suppositum divinum, nec sola gratia, sed requiritur saltem virtualis ordinatio actionum in Deum per charitatem 62–64

δ) Natura capitis postulat gratiam habitualem.

35. Capitis est influere vitam in membra, ideo in Christo est gratia habitualis eiusdem rationis ac nostra ponenda 65

§ 3. — De mutua habitudine gratiae increatae et creatae ad invicem et ad visionem beatam.

36. Haec duae gratiae, creata et increata, sunt in mutua relatione ad invicem. Tria circa hoc quaeruntur 65

a) Gratia habitualis non praecedit unionem.

37. Gratia creata non est conditio sine qua non aut praerequisitum ad unionem nec dispositio ad istam. In doctrina S. Thomae gratia unionis praecedit gratiam habitualem 66–68

b) Quomodo gratia creata Christi dependeat a gratia unionis.

38. Gratia habitualis causatur a gratia unionis. — 39. Dupliciter potest intelligi haec derivatio seu emanatio: physice vel moraliter. Praefertur dimanatio moralis rationibus theologicis. Solvitur difficultas ex S. Doctore. Gratia creata quomodo Christo connaturalis dicenda. – 40. Difficultas ab H. Schell proposita contra ius aliquod creaturae quoad supernaturalia solvitur et eius sententia ad absurdum ducitur. – 41. Impeccabilitati intrinsecae Christi non obstat doctrina exposita 68–75

c) Gratia creata Christi, visione beata inclusa, est simpliciter perfecta.

42. Gratia creata Christi in praesenti ordine providentiae est statim a principio plena sine ullo augmento. Probatur hoc tum ex parte causae efficientis, tum materialis, quam formalis ipsius gratiae Christi, sicut ex eius efficacia. Ideo et visio beatifica est in Christo statim a principio in gradu perfectissimo. Quomodo haec infinitas gratiae Christi intelligitur. – 43. Ultima ratio, quare gratia Christi augeri non potest, est unio hypostatica, quae, utpote ad ordinem substantialem pertinens, augmentum non recipit. – 44. Respondetur ad quaedam dubia 76–82

ARTICULUS QUARTUS.

Christus simul viator et comprehensor.

45. Difficultates contra visionem beatam unde proveniant. Principalis difficultas in eo est, ut inveniatur harmonia inter vitam beatam et mortalem Christi. 83

§ 1. – Christus verus viator.

46. Christum vere et proprie viatorem esse fides docet. Explicantur diversae formalitates in anima humana. Beatitudo essentialiter est in anima sola, ut est independens a corpore; per redundantiam tamen est etiam in corpore, ut forma corporis. Nihilominus divinitus remanere potest in sola anima, et tunc homo est beatus simpliciter, sed non complecte et perfecte sub omni

PAG.

respectu. – 47. Christus beatus secundum superiorem partem animae, viator secundum animam ut est in relatione ad corpus et secundum corpus. Habuit perfectum dominium super facultates suas et earum operationes. Redundantia beatitudinis in partem inferiorem fuit suspensa a Deo et ab ipsius Christi voluntate conformi voluntati Patris. Doctrina S. Doctoris.. 83–87

§ 2. – Mirabilis harmonia in Christo viatore et comprehensore.

48. Difficultas ex duplici vita in anima Christi. Duplex status in anima Christi necessario admittendus est ad vitam divino-humanam explicandam. Pars superior animae independens a corpore. Perfectio intellectus est in eius elevatione super sensibilia. Haec abstractio admittit gradus, ut in raptu videmus. Imo Deus potest elevare animam ad videndam suam essentiam, quin desinat vivere in corpore. – 49. In Christo virtute divinitatis adhuc maior elevatio partis superioris invenitur, sine omni alienatione a sensibus, imo anima eius exercet omnes operationes sibi in hac vitae convenientes. Haec dualitas in Christi anima explicatur ex pleno eius dominio super vires suas, ex eius plena subiectione ad Patrem et ex visione beata. Doctrina S. Thomae..... 87–92

§ 3. – Coexistentia summi gaudii et summae tristitiae in Christo.

50. Propter diversas virtualitates in anima potest gaudium et tristitia simul in nobis inveniri. Quomodo anima et diversae facultates pati vel gaudere dicantur. Ratio superior vel simpliciter vel relative. – 51. Visio et gaudium in anima Christi actu remanserunt durante passione. Contraria opinio aliquorum reprobatur. – 52. Tota anima Christi secundum partem simpliciter superiorem fruebatur visione beata; et tota anima ut forma corporis patiebatur. Christus non tantum dolores corporales sustinebat. Contrarietas ergo gaudii et tristitiae non erat vera, quia agebatur de diversis virtualitatibus animae et de distinctis obiectis formaliter consideratis. – 53. Doctrina S. Thomae confirmat praedicta. – 54. Haec coexistentia gaudii et tristitiae erat verum miraculum, consequens tamen unionem..... 92–100

ARTICULUS QUINTUS.

De merito Christi.

§ 1. – Christus potuit mereri.

55. Ex natura viatoris sequitur potentia merendi ea quae ei desunt. In Christo aderant conditiones ad meritum requisitae. Non ergo meruit ex speciali privilegio Dei, aut ex acceptatione divina tantum, aut ex pacto inter Deum et Christum, sed vere et per se meruit, sicut alii. Potentia merendi non derogat perfectioni gratiae Christi..... 101–104

§ 2. – De principio subiectivo meriti in Christo.

56. Gravis difficultas contra meritum in Christo propter eius charitatem, quae, utpote comprehensoris, necessario et non libere operatur. – 57. Diversae solutiones huius difficultatis. Reprobatur sententia affirmans Christum non meruisse per actum charitatis, sed per dilectionem proximi et aliarum virtutum. Nec merebatur per speciale miraculum, nec per charitatem imperantem tantum actus aliarum virtutem. Difficulter admittitur duplex actus

PAG.

charitatis regulatus duplici scientia, beata et infusa. Nec merebatur charitate patriae ut terminatur ad creaturas. – 58. Magis placet sententia affirmans Christum meruisse actu charitatis beatificae, ut terminatur ad Deum, in quantum est ratio diligendi creaturas, sub quo respectu est actio libera. Probatur hic modus conciliandi libertatem charitatis Christi cum eius necessitate. Dubia quaedam resolvuntur. S. Doctor favet huic solutioni 104–111

§ 3. – Obiectum meriti Christi.

59. Obiectum meriti Christi est omne illud, quod ei propter opus ex charitate factum ex iustitia debetur. Divisio quaestionis. 111–112

a) De merito unionis hypostaticae.

60. Christus nullomodo potuit mereri unionem suam hypostaticam per opera unionem antecedentia. – 61. Reiicitur opinio a Suarez proposita, Christum potuisse mereri unionem per opera subsequentia. Solvitur difficultas. – 62. Nec continuatio unionis cadit sub merito 112–116

b) De gratia habituali.

63. Christus de facto non meruit suam gratiam habitualem, quamvis ad illam se disposuit. – 64. Christus concrete sumptus non potuit mereri hanc gratiam nec antecedenter nec subsequenter. – 65. An Christus incarnatus in puris naturalibus potuisset mereri suam gratiam 116–119

c) De visione beatifica.

66. Quaeritur, an supposita visione beata a principio unionis, posset dici, Christum aliquo actu hanc visionem meruisse. De facto non meruit. Imo in praesenti incarnatione nec hoc potuit. – 67. Quomodo se habeat actus charitatis patriae ad visionem. Quaenam actio sit prior. – 68. An in alia suppositione potuisset natura hypostatice Deo unita mereri ex gratia habituali visionem. Impossibilitas merendi visionem provenit non ex imperfectione, sed ex perfectione naturae assumptae. – 69. Explicatur, quomodo sit perfectius habere ex proprio merito, quam ex dono. Christus non potuit per autoevolutionem ad visionem pervenire..... 119–125

d) De impassibilitate animae et de gloria corporis.

70. Christus meruit tum impassibilitatem animae tum glorificationem sui corporis, nam quoad istas omnes conditiones meriti in eo adsunt. – 71. Quomodo impassibilitas animae et gloria corporis erant debitae Christo. Nullomodo carentia impassibilitatis animae et glorificationis corporis dicenda est poena in Christo. – 72. Statuitur contra Scotum Christum directe et per se haec dona meruisse et non tantum per accidens, scil. per amotionem impedimenti 125–130

Articulus sextus.

De valore theologico doctrinae de existentia visionis beatificae in anima Christi.

§ 1. – Valor argumentorum nostrorum.

73. Rationes theologicae allatae omnino probant thesim nostram. Duplex genus argumentorum ex congruentia..... 131–132

§ 2. – Auctoritas theologorum in scientia sacra.

PAG.

74. Argumentari ex auctoritate est proprium theologiae. Quid sit locus theologicus. Auctoritas theologorum est locus theologicus. Quinam « theologi » vocantur. Explicatur, quando sit temerarium et quando haeresi proximum refragari communi doctrinae theologorum. Quanti momenti sit haec doctrina pro theologia. 132–136

§ 3. – Unanimis consensus doctorum et theologorum in praesenti quaestione.

75. Theologi a saeculo XII unanimes in asserenda visione beata Christi: Considerant thesim ut theologice per se notam; cognoscunt difficultates contrarias easque solvunt. Doctrina ergo praesens est theologice certa. Dissensio nonnullorum ex modernis non infirmat valorem theologicum consensus theologorum. – 76. Theologi tenent hanc doctrinam ut catholicam, a qua recedere non licet. Afferuntur iudicia theologorum tum veterum tum recentiorum... 136–141

§ 4. – Thesis nostra continetur in revelatione et in fide Ecclesiae.

77. Secundum theologos doctrina praesens continentur in deposito revelationis, ut doctrina communiter proposita. Opinio aliquorum expositorum asserentium, scientiam beatam in S. Scriptura non contineri, sustineri non potest, cum S. Scriptura interpretanda sit iuxta unanimem consensum Patrum et theologorum. – 78. Probatur Ecclesiam hanc doctrinam in sua fide tenere ex documentis publicis ipsius Ecclesiae. Est ergo sententia de scientia beata Christi sine dubio catholica, contraria vero ad minus erronea vel haeresim sapiens. 141–143

Index alphabeticus auctorum citatorum 145–147

DE SCIENTIA BEATA CHRISTI

COMMENTATIO THEOLOGICA

PROLOGUS.

Intentio huius dissertationis est, thesim de scientia beata in anima Christi, communiter quidem a Theologis propositam, non tamen semper cum debita gravitate et extensione tractatam, quoad eius existentiam et quoad nexum cum gratia Christi penitius investigare.

Sermonem igitur habebimus:

1° De existentia et perfectione scientiae humanae in Christo.
2° De existentia scientiae beatae in Christo.
3° De relatione gratiae Christi ad visionem beatam.
4° Quomodo sit Christus simul viator et comprehensor?
5° Quomodo et quid Christus mereri potuerit?
6° De valore theologico doctrinae de scientia beata in Christo.

Sequimur autem, ut de se intelligitur, Praeceptorem nostrum Angelicum; cum nullus ex magnis Doctoribus infinitam sapientiam Verbi et naturae humanae ei hypostatice unitae melius et profundius unquam pertractaverit (1). Simul autem et sententiam plurium graviorum Theologorum invocabimus, ut quaestio eo perfectius resoluta maneat.

ARTICULUS PRIMUS.

De existentia et perfectione scientiae humanae Christi.

1. Ex duplici natura perfecta in Christo, divina scilicet et humana, necessario sequitur in eo fuisse praeter scientiam divinam veram scientiam humanam, large accipiendo verbum "scientia„ pro qualibet cognitione intellectus humani. Haec propositio est *de fide*, cum S. Scriptura Christo evidenter attribuit operationes intellectus humani, ut sunt admiratio, interrogatio, oratio, et tales, quae actionem intellectus in se claudunt, ut humilitas, obedientia, dilectio etc. Accedit solemnis Ecclesiae definitio de duabus operationibus in Christo contra Monogenetas;

(1) M. Grabmann, *Seelenleben des hl. Thomas v. Aquin*, 1924, p. 102.

humana vero operatio sine cognitione esse non potest (1). Scientia enim divina, seu intelligere divinum nullomodo supplere potest intellectionem creatam, cum ista sit actio vitalis necessario a vitali principio finito procedens (2).

Ad rem S. Doctor: « Cum scientia pertineat ad divinam naturam et humanam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam creatam, aliam increatam » (3). Et revera, aliqua scientia pertinet ad naturam ipsius animae, scil. cognitio primorum principiorum. Et cum Christus assumpsit animam, assumpsit ipsam perfecte intelligentem. Frustra enim assumpsisset intellectum, si iste careret propria operatione, cum unaquaeque res sit propter suam operationem (4). « Ad hoc quod (Christus) in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet » (5).

2. Non solum necesse est ponere scientiam seu cognitionem humanam in Christo, sed et removenda est ab eo omnis *privativa* imperfectio intellectus. Affirmamus igitur tamquam *doctrinam catholicam* contra Nestorianos, Monophysitas, Agnoetas, nonnullos Adoptianistas posteriores, Calvinum et Zwinglium, sicut et contra huius temporis Rationalistas necnon et quosdam catholicos modernos rationalisticis principiis infectos, *Christum secundum humanam scientiam omnia praeterita, praesentia et futura certitudinaliter cognovisse*, ita quidem ut ipse *statim a principio suae vitae plenitudinem scientiae habuerit*. Etenim in S. Scriptura Christus apparet iam in aetate infantili plenus sapientia et in ipso sine restrictione ad certum tempus suae vitae omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi esse dicuntur. Secreta cordium, totam Legem et omnes Prophetas, praeterita et futura, praesentia et distantia infallibiliter scit, quin unquam litteras didicisset (6). Accedit consensus S. S. Patrum, qui a Christo omnem imperfectionem intellectualem removere intendunt, etsi in modo explicandi nondum conveniant. Progressum Christi in scientia et sapientia potius in manifestatione externa per signa et effectus, quam in interno profectu inveniunt, ut

---

(1) *Concil Romanum. sub S. Agathone*, a. 680; *Conc. Oecumen.* VI (Constantinop. III); cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion* etc., edit. 13, Nr. 288, 292; cf. Cardin. V. L. Gotti, *De Incarnatione*, tract. 2. q. 1. dub. 1. § 1; F. Diekamp, *Kath. Dogmatik*, tom. 2^{3-5}, pag. 253. — (2) III. p. qu. 9. a. 1. ad 1; Ioan. Capreolus, *in III. Sent.* dist. 14. qu. 1. a. 1. et II.; Ioannes a S. Thoma, *De inc.* disp. 11. a. 1. nr. 18. J. B. Gonet, *Clypeus, De inc.* disp. 15. art. 2; Gotti, l. c. dub. 2. — (3) In III. Sent. dist. 14. qu. 2. a. 1. Ad prim. quaest. — (4) III. p. l. c. corp. — (5) 20 de verit. a. 1. ad 7. — (6) Matth. 16, 8; Luc. 2, 40; 6, 8; Ioan. 1, 48; Coloss. 2, 3 etc.

videbimus. Verum quidem est, magnum dissensum S. S. Patrum inveniri quoad modum quo Christus ut homo diem iudicii ignorare dicatur. Generalius videntur tamen admittere, ipsum ignorasse hunc diem quatenus virtute humanitatis illum minime cognovit et nobis illum revelare non conveniebat. (1)

De S. S. Patrum consensu quoad perfectionem spiritualem hominis Christi a principio non est dubitandum (2). Sic S. Cyrillus Alex. nomine omnium contra Nestorium loquens scribit: « Quodnam is incrementum (sapientiae) susciperet, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, qui supernae gratiae simul cum Deo et Patre largitor est? Quomodo igitur proficere dictus est? Ut ego arbitror, quia Deus Verbum pro incremento et aetate sui corporis divinorum illorum bonorum, quae sibi inerant, manifestationem admetiebatur » (3). Eandem doctrinam proposuit iam antea S. Gregorius Naz.: « Proficiebat enim ut aetate ita et sapientia et gratia, non quod haec in illo incrementum caperent, - quid enim eo, quod a principio perfectum erat, perfectius esse possit? – sed quod haec paulatim detegerentur et elucerent » (4). Si ergo in explicatione aliquarum difficultatum Patres Graeci quandoque diversimode loquuntur, per hoc potius formam et modum solutionis quam doctrinam ipsam tangunt (5). S. Hieronymus vero scribit: « Nullum hominem, excepto eo, qui ob nostram salutem carnem est dignatus induere, plenam habuisse scientiam et certissimam veritatem » (6). S. Augustinus autem confitetur: « Quam plane ignorantiam nullomodo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis, nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus,

---

(1) De cognitione diei iudicii cf. S. Thomas, III. p. qu. 10. a. 2. ad 1. Diversas solutiones huius difficultatis vide breviter apud E. Hugon, *Tract. dogm. De Verbo inc.* p. 209 sequ. — (2) De his confr. auctores, ut D. Petavius, *De theol. dogm., de Incarn.* l. 9. c. 1-4; L. Thomassinus, *Dogm. Theol., De Incarn.*, lib. 7 praesert. c. 1-4; M. Scheeben, *Handbuch der Kath. Dogmatik*, tom. 3. p. 176 et sequ.; E. Schulte, *Die Entwickelung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn des Scholastik*, 1914; O. Graber, *Die Gottesanschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung*, 1920 (qui nonnullas assertiones E. Schulte corrigit); Diekamp, *Ueber das Wissen der Seele Christi*, in *Theologische Revue* (1915, p. 97 sequ.): C. v. Schaezler, *Die Lehre von der Scientia beata der Seele Christi*, in *Katholik*, tom. 52 (1872), p. 257 sequ.; Ch. Pesch, *Prael. Dogm.* t. 4³, p. 141 sequ. — (3) *Contra Nestorium*, lib. 3. c. 4; M., *P. G.* 76. c. 154. — (4) *Orat.* 43 nr. 37; M., *P. G.* 36, c. 547. — (5) Cf. M. B. Schwalm, *Les controverses des pères grecs sur la science du Christ*, in *Revue Thomiste*, 1904, p. 12 et p. 257, qui disquisitionem ita concludit: Nous ne devons piper aux apparences subtiles de certaines passes dialectiques... sc. Patrum. — (6) *Epist. 36 ad Damas*, nr. 15; M., *P. L.* 22, 459.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

quam videmus in parvulis » (1). Non enim admittit pietas christiana, ut Christus primo ex parte cognovisse et postea in sapientia profectus ex toto intellexisse dicatur (2).

Monachus Leporius, ab erroribus pelagianis et nestorianis non immunis, ad instantiam S. Augustini Concilio Carthaginensi a. 426 libellum eiurationis errorum suorum submittebat, qui libellus cum actis Concilii Episcopis Galliae transmissus est. In hoc libello Leporius errorem suum de scientia Christi revocat et in sua confessione fidem Ecclesiae sui temporis profitetur: « (Prius) dixi,... Dominum nostrum Iesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non praesumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam, quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorare Dominum prophetarum » sc. Christum (3). Alius testis praeclarissimus, inter alios, perfectionis intellectualis Christi est S. Fulgentius, qui illam tamen ita extollit, ut aliquibus excessisse et Christo omniscientiam absolutam et comprehensivam essentiae divinae adscripsisse videatur. Nihilominus potius in modo loquendi quam in doctrina censuram meretur. Expresse enim affirmat, non divinitatem, sed animam Christi Spiritum Sanctum accepisse, non autem ad mensuram, nam ubi mensura esse dicitur, ibi plenitudo perfectionis esse non potest; animam tamen Christi non ita Deitatem cognoscere, sicut haec seipsam videt (4).

Secta Agnoetarum saeculo VI, cuius caput erat Themistius Diaconus Alexandrinus, non solum defectus quosdam naturales per se ex peccato provenientes, sed et ignorantiam Christo attribuit. Contra hunc errorem Patres unanimiter pugnantes, ostendunt talem defectum spiritualem nullomodo esse admittendum (5). Ita S. Eulogius, Patriarcha Alex. († c. 607), amicus S. Gregorii M. Papae, ut Photius refert in sua Bibliotheca, hanc haeresim solemniter reprobat, non solum ab Divinitate, sed etiam ab humanitate Christi omnem ignorantiam excludendo (6).

---

(1) *De peccat. merit. et remiss.* lib. 2. c. 29. nr. 48; M., *P. L.* 44, c. 180. — (2) *De divers. Quaest.*, qu. 75. n. 2; M., *P. L.* 40, c. 87. — (3) *Libellus emendat.* nr. 10; M., *P. L.* 31. c. 1229. De Leporio vide GRABER, p. 93; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristl. Litteratur,* tom. 4. p. 542; I. MARIČ, *Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat. Beitrag zur Frage über das menschl. Wissen Christi,* 1916, p. 14 sequ. 49 sequ. — (4) *Epist. 14 ad Ferrandum*, nr. 25; M., *P. L.* 65. c. 416. De eius doctrina vide F. A. STENTRUP, *De Verbo incarnato,* 1882, tom. 2. p. 1098. Fulgentium extollit et in sensu catholico exponit THOMASSINUS, *De inc.*, lib. 7. c. 1, 2, 3, 4, 5, 7. Similiter benigne ipsum interpretatur v. SCHAEZLER, l. c. p. 289. — (5) Cf. I. MARIČ, *De Agnoetarum doctrina*, 1914; SCHULTE, op. c. p. 124. — (6) Bibliotheca, cod. 230; M., *P. G.* 103. c. 1082.

« Neque enim humanitas Christi in unam inaccessibilis et substantialis sapientiae hypostasim admissa, quidquam velut rerum praesentium ita futurarum poterit ignorare » (1). Adiungit insuper, humanitati solummodo praecise consideratae, ergo secundum ea quae ipsi *soli* conveniunt, posse ignorantiam adscribi (2). Similiter et Sophronius, Patriarcha Hier. († 638), in sua epistola Synodali ad Sergium Patriarcham Constant. reiicit hunc errorem, Themistium (haeresis) ignorantiae patrem et genitorem et seminatorem nefandissimum vocans, quia affirmabat, Christum non ut Deum, sed « secundum quod veraciter homo factus » erat, ignorasse diem consummationis (3). S. Gregorius M. litteris ad Eulogium directis, Agnoetas *haereticos* appellat et declarat doctrinam Eulogii per omnia latinis Patribus concordare. Ad difficultatem vero de die iudicii, respondet quod « in natura humanitatis novit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit ». Et concludit: « res valde manifesta est, quia quisque Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest » (4). Similiter Ioan. Damascenus, testis fidei orthodoxae, affirmat de Christo: « proficiscere autem sapientia et aetate et gratia idcirco dicitur, quod aetate quidem cresceret, per aetatis autem augmentum sapientiam, quae in se erat, in lucem proferret... Qui autem sic eum sapientia et gratia profecisse aiunt, tamquam incrementum acciperet, non a primo carnis ortu unionem asserunt factam esse, nec unionem secundum hypostasim tuentur; verum vanissimo Nestorio potius auscultantes unionem quamdam secundum affectionem et respectum ac nudam inhabitationem prodigiose affirmant, *nescientes nec quae dicunt, nec de quibus affirmant* (I. Timoth., 1, 7) » (5). Agnoetismus igitur errat circa perfectionem intellectualem animae humanae Christi, illi ignorantiam rerum actualium attribuendo et ideo Themistiani haeretici vocati sunt (6).

Difficultatem parabat quibusdam principium a Patribus saepius repetitum: *τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον*, quod est inassumptibile est incu-

---

(1) L. c. — (2) L. c. c. 1083. — (3) Vide M., *P. G.* 87, III, c. 3191. De Eulogio cf. Bardenhewer, *Patrologie* [2], p. 506; de Sophronio, ib. p. 497. — (4) *Epist. Lib.* 10, *ep. 39;* M., *P. L.* 77, c. 1097 sequ. Varias expositiones Patrum de cognitione diei iudicii vid. in *Catena aurea S. Thomae ad Marc.*, 13. nr. 7. — (5) *De fide orth.*, l. 3, c. 22; M., *P. G.* 94, c. 1087. — (6) Contra aliquos modernos, agnoetas ab errore excusare volentes (ut I. Rivière, *Le problème de la science humaine du Christ*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 7, 1915-16), cf. Mariĉ, op. cit. p. 43 sequ.; Diekamp, l. c. p. 100; Graber, op. cit., p. 95 sequ., qui agnoetas ratione praedicta damnatos fuisse sustinent. Obiectiones agnoetarum solutas vide apud Pesch, op. cit. pag. 156.

rabile. Ex quo sequi videbatur, Verbum debuisse non solum intellectum assumere, quod contra Apollinaristas definitum fuit (1), sed et defectus intellectus nostri, ergo et ignorantiam. Attamen considerandum est, Verbum defectus illos tantum assumpsisse, qui ordinantur ad finem incarnationis, qui est satisfactio pro peccatis, et qui requiruntur ad fidem de veritate naturae humanae adstruendam, et ulterius illos in quibus Christus potuit esse exemplum virtutis (2). Cum ergo ignorantia non ordinetur ad ista tria, Verbum illam eo minus assumere debuit, cum venerit ad ignorantiam nostram tollendam, quae per ignorantiam minime auferri potuit (3). Quod autem dicitur, quod Verbum assumpsit nostram ignorantem naturam, hoc intelligitur de natura secundum rationem speciei, non autem prout habet in Christo ordinem ad hypostasim divinam, ex qua potius convenit ei plenitudo scientiae (4).

Apposite S. Anselmus: « Illa hominis assumptio in unitatem personae Dei nonnisi sapienter a summa sapientia fiet; et ideo non assumet in homine, quod nullomodo utile, sed valde noxium est ad opus quod idem homo facturus est. Ignorantia namque ad nihilum illi utilis esset, sed ad multa noxia; quomodo enim tot et tanta opera quae facturus esset, faciet sine summa sapientia, aut quomodo illi homines credent, si eum scient nescium? » (5). Nec est necessarium ad sanationem naturae humanae, dicit Angelicus, ut omnes et singulos defectus eiusdem assumat. Nam « sicut Deus curavit omnes in hoc, quod assumpsit naturam in qua omnes conveniunt, ita curavit omnes defectus in hoc, quod assumpsit illos defectus, in quibus omnes conveniunt; ex quibus quasi causis primordialibus alii oriuntur » (6). Merito igitur S. Bernardus fidem totius Ecclesiae profitetur, de scientia Christi scribens: « Virum autem dixerim fuisse Iesum non solum iam cum diceretur vir propheta, potens in opere et sermone (Luc., 24, 15), sed etiam cum tenera adhuc infantis membra Dei mater blando vel foveret in gremio vel gestaret in utero. Vir igitur erat Iesus necdum etiam natus, sed sapientia, non aetate... Neque enim minus habuit sapientiae vel potius non minor fuit sapientia Iesus conceptus quam natus, parvus quam magnus. Sive ergo latens in utero, sive vagiens in praesepio, sive iam grandiusculus interrogans doctores in templo, sive iam perfectae aetatis docens in populo, aeque

---

(1) *Conc. V. oecum.* (Constantinop. II) can. 4, Denziger, nr. 216. Postea eadem doctrina clarius fuit proposita a *Conc. Vienn.* contra Petr. Ioan. Olivi, Denz. nr. 480, et ab Eugenio IV in Decr. pro Iacobitis, ib. nr. 710. Cf. III. p. qu. 5. a. 4. et qu. 6. a. 2. — (2) III. p. qu. 14. a. 1. — (3) III. p. qu. 15. a. 3. — (4) Ib. ad 1. — (5) *Cur Deus homo*, l. II c. 13; M., *P. L.* 158, c. 413. — (6) In III. Sent. dist. 15. qu. 1. a. 2. ad 2; III. p. qu. 14. a. 4 ad 1.

profecto plenus fuit Spiritu Sancto. Nec fuit hora in quacumque aetate sua, qua de plenitude illa, quam in sui conceptione accepit in utero, vel aliquid minueretur, vel aliquid ei adiiceretur; sed a principio, inquam, plenus spiritu sapientiae et intellectus ». Verba vero S. Scripturae de profectu Christi in sapientia explicans subdit: « nam quod de sapientia et gratia hic dictum est, non secundum quod erat, sed secundum quod apparebat, intelligendum est: non quia videlicet aliquid ei novum accederet, quod antea non haberet, sed quod accedere videretur, quando volebat ipse, ut videretur » (1).

3. Quae omnia breviter complectitur Aquinas: « In sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter: uno modo secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos, et sic Christus in eis non proficiebat; alio modo secundum effectus, in quatum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate, quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret et in his quae sunt ad Deum, et in his quae sunt ad homines » (2).

Doctrina haec de plenitudine intellectuali animae Christi statim a principio suae vitae, quae implicite iam in Concilio V oecum. can. 12 continetur (3), confirmatur per Decr. S. C. S. Officii *Lamentabili*, d. d. 3. Iulii 1907, prop. 32, 33, 34, 35, quibus error Modernistarum, limites aut errorem in scientia humana Christi invenire volentium, damnatur (4). Item, idem S. Officium die 5. Iunii 1918 declaravit, duas sequentes propositiones: « Nec certa dici potest sententia, quae statuit animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio cognovisse... quae Deus scit scientia visionis », et: « Placitum quorundam recentiorum de scientia Christi limitata, non est minus recipiendum in scholis catholicis, quam veterum sententia de scientia universali », *tuto doceri non posse* (5).

ARTICULUS SECUNDUS.

De existentia scientiae beatae in Christo.

§ 1. - Possibilitas visionis beatae in anima Christi. Quid quaeritur?

4. Remota omni imperfectione privativa a cognitione humana Christi ad thesim nostram propius accedamus. Scientia humana Christi secundum communem Theologorum doctrinam est triplex: *beata*, qua anima

---

(1) *Homil. super « Missus est »*, II. nr. 9 et 10. — (2) III. p. qu. 7. a. 12. ad 3; vid. qu. 12. a. 2. Varias expositiones Patrum v. in *Catena aur. S. Thomae in Luc.* c. 2, v. 52. — (3) Denz., nr. 224. — (4) Ib. nr. 2032-2035. — (5) Ib. nr. 2184, 2185.

eius videt immediate ipsam divinam essentiam, a qua et ipsa anima beata vocatur; *infusa,* qua cognoscit res per species divinitus infusas, in qua assimilatur quoad modum cognitionis ipsis angelis; et *acquisita,* qua cognoscit modo connaturali intellectui humano per abstractionem intellectus agentis a phantasmatibus. Hanc ultimam scientiam ponimus in Christo non solum ratione conversionis ad sensibilia, qua plura experiri diceretur, sed etiam quantum ad actum et habitum scientiae operatione propria intellectus agentis. Deus enim nihil frustra facit in natura. Nisi autem haec vera scientia admittatur, intellectus agens non haberet propriam operationem, et sic Christo aliqua operatio connaturalis deesset, vel saltem actio intellectus agentis, quae est illuminare phantasmata, esset otiosa, utpote nihil abstrahens a sensibilibus (1). Secundum hanc ergo scientiam concedimus Christum quaedam revera ignorasse seu nescivisse et secundum hanc cognitionem verum progressum in Christo admittimus. Et sic salvatur perfectio naturae humanae Christi et faciliter solvuntur omnes difficultates ex textibus S. Scripturae praesertim a nonnullis auctoribus modernis allatae contra perfectionem cognitionis eius et specialiter etiam contra eius scientiam beatam et conciliantur diversi modi loquendi S. S. Patrum et antiquorum Scriptorum in hac quaestione theologica. (2)

In hac nostra dissertatione, omissis scientia infusa et acquisita, unice de scientia beata Christi sermonem habebimus et quidem tum propter gravitatem quaestionis in se, tum etiam propter difficultates, quae contra traditionalem doctrinam, saepius ex superficiali consideratione rei, motae fuerunt. Ex theologica expositione thesis nostrae argumenta adversariorum soluta apparebunt.

Supponitur dogma fidei, visionem immediatam divinae essentiae ex parte intellectus creati esse possibilem, non quidem potentia aliqua positiva connaturali ipsius creaturae, sed potentia eius obedientiali passiva, qua capax est, ut a Deo ad hanc sublimissimam actionem elevetur (3).

---

(1) III. p. qu. 9. a. 4; qu. 12, a. 1, ubi revocat quae III. Sent. dist. 14. qu. 3. a. 3. qu[5]. c. et ad 3 docuit. S. Bonaventura, *In III. Sent.* d. 14. a. 3. qu. 2 et alii, sicut Fr. Suarez, *In III p., De inc.* disp. 30. s. 2, cui adhaeret Stentrup, op. cit. p. 1082 sequ., negant veram scientiam acquisitam in Christo, solam experimentalem per conversionem ad sensibilia admittentes, habitum autem scientiae acquisitae per infusionem ipsum habere affirmant. Scheeben, op. c. p. 186 eidem sententiae favens perperam dicit eam esse quasi omnium theologorum. Cf. Salmantic., *disp. 22.* dub. 1; clare et breviter Car. R. Billuart, *de inc.* diss. 12. — (2) III. p. l. c. a. 2; cf. de argumentis Exegesis modernae Cardin. L. Billot, *De Verbo inc.* [4], pag. 233. — (3) Cf. de elevatione naturae creatae ad ordinem supernaturalem et specialiter intellectus creati ad visionem Dei inter recentiores ante omnia R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione,* [2] I. p. 370 et sequ., qui argumentis supremis materiam pertractat.

Non est autem possibile, ut anima creata videat divinam essentiam actione increata ipsius Dei, cum talis *una* operatio Dei et intellectus creati unicum principium *quo* operationis, ergo unam naturam exigeret. (1) Christus ergo ut Deus est beatus beatitudine increata, sed praeter istam oportet in eo ponere beatitudinem creatam, i. e. actionem aliquam eius intellectus, in qua eius beatitudo formalis consistit. (2) Secundum cursum ordinarium divinae providentiae purus homo in hac vita Dei essentiam videre non potest. Potest tamen Deus miraculose et prorsus supernaturaliter mentem alicuius in hac vita viventis elevare ad visionem suae essentiae, cum in hac materia tota ratio facti sit potentia supernaturalis Dei. (3) Cum ergo maximum miraculum sit unio Dei naturae humanae in persona, et cum maius sit uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem seu beatitudinem formalem, (4) ut infra melius videbimus, concluditur de maiori ad minus, Deum potuisse secundum suam potentiam absolutam, qua et mysterium incarnationis operatus est, animam Christi in hac vita ad visionem beatam elevare et quidem habitualiter, ergo a principio suae conceptionis.

Non ergo de possibilitate, sed de convenientia et facto scientiae beatae in anima Christi a principio suae conceptionis in praesenti disputatione loquimur. Nec intendimus de extensione visionis ex parte obiecti inquirere; hoc unum tantum declarando tamen, animam Christi utpote finitae virtutis divinam essentiam comprehendere in sensu stricto minime posse (5).

§ 2. - Brevis conspectus historicus quaestionis.

5. Sicut autem aliae quaestiones theologicae, ita et praesens evolutionem quamdam temporis decursu subiit, quam breviter hic tangere volumus. Non dubitamus affirmare, illos scriptores, qui vitam internam spiritualem aut intellectualem Christi *unice* ex narrationibus biblicis pure ut documentis historicis resolvere volunt, sacrarium hoc, utpote maximum problema, penetrare non posse. (6) Sancti tamen Patres, Scriptores ecclesiastici approbati et Theologi catholici sub continuo influxu Spiritus Sancti, qui Ecclesiae promissus est, ut illam in omnem veritatem inducat et in ea maneat, (7) etiam hanc partem vitae psychologicae ipsius Salvatoris nobis patefacient.

---

(1) Praeter auctores iam supra citatos vid. de hac quaestione Cardin. I. Lugo, *De inc.*, disp. 18; Suarez, *De incarn.*, disp. 24, sect. 2; Salmanticenses, *De Incarn.*, disp. 17. dub. 12. — (2) III. p. qu. 9. a. 1 ad 1 et a. 2. ad 2. ad 1. — (3) I. p. qu. 12. a. 11; 10 de verit. a. 11. — (4) III. p. qu. 10. arg. 1; in III. Sent. d. 13. qu. 3. a. 1, arg. s. c. 2. — (5) III. p. qu. 10. a. 1; 20 de verit., a. 5. — (6) Vid. Schulte, op. cit. p. 1. — (7) Matth. 28, 20; Ioan. 14, 16. 26; 16, 13.

Non est dubium, doctrinam de visione beatifica in anima Christi durante vita sua, S. S. Patribus *saltem implicite* cognitam fuisse. V. Kwiatkowski in sua dissertatione de praesenti materia optime elaborata (1) per paginas 50 exponit sententiam Patrum usque ad Ioan. Damascenun († 754) et triplicem statum in evolutione huius doctrinae distinguit: in *primo* (saec. I-IV) consideratur in conditione pacificae, - melius diceres virtualis - possessionis, quia in hac periodo veritas ista nondum scientifice discussa in alia, scilicet de perfecta unione naturae humanae cum Verbo, includitur. In *secunda* periodo (saec. IV-V) haec scientia in statu controversiae contra Arianos, Apollinaristas et Nestorianos invenitur, ubi Patres quandoque haesitantes, imperfectiones in S. Scriptura Christo adscriptas explicare intendunt. In *tertia* (saec. V-VII) doctrinam hanc iam distinctius cognoscere videntur, ut ex eorum scriptis contra Monophysitas et Agnoetas apparet. Non tamen omnibus Theologis evidenter apparet, Patres de cognitione immediata Divinitatis in Christo loquentes illam *humanae naturae* ut *proprio principio* adscribere voluisse. Petavius v. gr. affirmat: perpauca sunt eorum expressa et nominatim de suprema ante mortem et resurrectionem Christi felicitate concepta testimonia. (2)

Implicite tamen Patres agnoscere istam scientiam ex eo etiam constat, quia tribuunt animae humanae scientiam simpliciter perfectam, incapacem omnis augmenti; quod vix affirmari posset, si visio beatifica Christo denegaretur. Insuper Patres naturam humanam per unionem hypostaticam deificatam, glorificatam fuisse docentes, simul et concedunt, cognitionem ipsius Deitatis non posse Christo negari, quin dignitati ipsius Verbi derogetur. (3)

Inveniuntur tamen et textus, quos vix aliter quam de visione beata intelligere possumus. Sic S. Leo M. Papa dicit, quod Verbum naturam assumptam sic beatificat, « ut glorificata in glorificante permaneat ». (4) S. Augustinus explicans verba Christi apud Ioannem in cap. 17, 5, de claritate sua apud Patrem, hanc illum semper habuisse nec unquam amisisse affirmat, et Patrem hanc claritatem Christo restituere dicitur, in quantum membra eius eiusdem claritatis notitiam amissam recuperant. (5) Item alia vice ait: « Potuit Deus ita suscipere humanam substantiam, ut una persona fieret ac sic filius hominis, qui erat in terra per

---

(1) Vinc. Kwiatkowski, *De scientia beata in anima Christi,* Leopoli-Varsoviae, « Ksiaznica Polska », 1921. — (2) Loc. cit. c. 4. n. 5. Thomassinus vero op. cit. lib. 7. cap. 4 et 8, contrarie opinatur. — (3) Vide de his v. Schaezler, in *Katholik,* l. c. p. 262 sequ.; I. Knabenbauer, *Ein Kapitel aus dem Leben Iesu*, in *Stimmen aus Maria Laach,* tom. 16. 1879, p. 4 sequ. — (4) *Epistol. 35 ad Iulian.*, c. 2; M., *P. L.* 54, c. 806-7. — (5) *In Psalm.* 15, n. 5. M., *P. L.* 36, c. 145.

carnis infirmitatem, idem ipse esset in caelo per participatam carni divinitatem » (1). " Esse in caelo „ non corporaliter, sed spiritualiter et intellectualiter de carne, i. e. de natura humana Christi intelligendum est. Idem Augustinus allegorice resurrectionem Lazari interpretans dicit, solius Christi faciem in hac vita non fuisse implicatam linteis et sudario, ut eum aliquid lateret, cum nos nunc videmus in speculo et in aenigmate, postea autem facie ad faciem (2). Fulgentius autem expresse dicit, quod si iam angeli et sancti homines, qui sunt filii adoptivi, vident Deum intuitive, hoc eo minus denegari potest Christo, qui Unigenitus Dei est. (3)

Luculentum, ut videtur, testimonium visionis beatificae, Petavio non cognitum, invenitur apud *Leontium Byzantinum* († c. 543) in suo opere contra Nestorianos et Monophysitas. Iulianus Halicarnassus († c. 518), caput Monophysitarum, incorruptibilitatem corpori Christi attribuerat, eam fere, quam habuit Adam in statu innocentiae. Leontius, in theologica scientia aevo suo facile princeps, confutat hanc opinionem et illam impugnando expresse affirmat, quod humanitas Christi omnes naturales proprietates, omnemque perfectionem substantiae nostrae, - sine peccato tamen, possidebat et « omnia bona ex Verbo participavit et ipsum fontem bonorum, Verbum scilicet habens » (4). Item docet, Christum fuisse liberum a peccato, plenum sanctitate, esse unum Filium Dei, in eoque clarissime apparere proprietates Filii Dei, a *quibus beatitudo divelli non potest* (5). Beatitudo autem saltem includit visionem, de qua loquimur. - Alii Patres et Scriptores usque ad saec. XII plus minusve doctrinam supra expositam defendunt (6).

---

(1) In l. 1. *De pecc. merit.* c. 31, M., *P. L.* 44, c. 144. Vide de hoc textu v. SCHAEZLER, l. c. p. 390. — (2) *De div. quaest. 83,* qu. 65; M., *P. L.* 40, c. 60. Hunc textum Augustini etiam PETAVIUS, l. c. de visione faciali intelligit. — (3) *Epist. 14 ad Ferrandum,* qu. 3; M., *P. L.* 65, c. 416. Plura de Fulgentio v. apud THOMASSINUM, l. 4. c. 1 et sequ. — (4) *Contra Nest. et Monoph.*, l. 2, M., *P. G.* 86ª. c. 1338. — (5) L. c. c. 1354. - De Leontio vid. WETZER UND WELTE, *Kirchenlexikon,* t. 7, c. 1821, ubi breviter a *F. Soofs,* aliisque scriptoribus de eo testimonia indicantur. Item, BARDENHEWER, *Patrologie* [2], p. 480. - De errore Iuliani, *idem Auct.* in *Geschichte der Altchristl. Litteratur,* t. 4, p. 417; Cardin. I. HERGEMROETHER-J. P. KIRSEH, *Handbuch der allg. Kirchengeschichte* [5], tom. 1. p. 644; Episc. C. I. HEFELE, *Conciliengeschichte,* t. 2[2], p. 573; WETZER UND WELTE, l. c. t. 1, c. 1008. - M. IUGIE, in quaestione *de haeresibus christologicis* versatissimus, loquendo de hoc testimonio Leontii affirmat: « A partir de cette époque, la doctrine de la science parfaite de l'âme du Christ et aussi, *implicitement au moins*, celle de sa gloire et de sa béatitude surnaturelle ne firent plus de doute pour la théologie byzantine, et l'opinion des Agnoètes (de qua supra) fut cataloguée parmis les hérésies » (*Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 557). — (6) Textus ex eorum scriptis citatos vid. apud GRABER, p. 15 sequ. et p. 100-104.

6. Tempore Theologiae Scholasticorum ea quae a Patribus disseminatim et quandoque occasionaliter dicta fuerant, systematice ordinanda et scientifice elaboranda erant. Sensus fidei totam inquisitionem huius periodi illustrans et vivificans, naturaliter perducebat ad professionem scientiae beatae Christi, quae saeculis praecedentibus quasi sub modio disputationis cum haereticis latebat. Etenim impossibile est ut admittatur, Doctores scholasticos, viros traditionis christianae aemulatores solertissimos, aliquid prorsus novi voluisse in Theologiam introducere. Vix credibile enim est, ut doctrina tanti momenti universaliter ab omnibus acceptari potuisset, nisi praeexstitisset in publica scientifica conscientia ipsius Ecclesiae. Omnis enim innovatio quoad doctrinam magnam oppositionem secum ferre solet. Scholastici ergo Doctores non quid novi, sed veterem veritatem novo et clariori modo evolutam argumentis solidis nobis patefaciebant.

Primus inter Magistros medii aevi hanc sententiam aperte proponit Hugo de S. Victore († 1141) et quidem tum in opere *De Sacramentis,* quam in *Summa sententiarum,* evidenter affirmans Christi animam ab initio plenam beatitutinem et gaudium perfectum habuisse Deumque vidisse. (1) Plures quidem erroris accusant Hugonem ac si sapientiam increatam Dei animae Christi attribuere voluisset. Cum autem expresse dicat, hanc sapientiam Deo per naturam, Christo vero per gratiam inesse, benignius eius verba interpretari possunt. (2)

Exinde doctrina de visione beata Christi communiter et indiscussibiliter in scholis omnibus, non solum ergo in schola traditionali thomistica, defendebatur, praesertim a tempore Petri Lombardi, Magistri Sententiarum († 1164) (3) et Magistri Rolandi, postea Alexandri III († 1181) (4), qui hanc sententiam expresse proponebant. Toto enim hoc tempore usque ad finem saec. XVIII admittebatur principium christologicum, quod *Deus tantam gratiam Christo contulerit quantam potuit; potuit autem ei conferre summam gratiam, ergo et visionem.* (5) Imo auctores thesim nostram plerumque quasi quid notum et indubitatum simpliciter admittunt. (6) Nec oportet immorari in citatione

(1) Textus vide apud GRABER, p. 16–17. — (2) PETAVIUS, l. c. n. 1. Hugonem errasse dicit. Similiter v. SCHAEZLER, l. p. c. 289, nec totaliter eum excusat SCHEEBEN o. c. p. 180. Textus ambiguos Hugonis vid. apud Episc. L. JANSSENS. *De Deo-Homine.* p. 1. p. 440. — (3) PETRUS LOMB., *III. Sent.* dist. 18. et dist. 26. — (4) Vid. A. GIETL, *Die Sentenzen Rolands,* 1891, p. 188. — (5) Ita I. DUNS SCOTUS, *in III. Sent.* dist. 13. qu. 4. n. 9 (ed. Vivés t. 14, p. 463). — (6) Ita ALEXANDER HAL. *Summa Theol.* III. p. q. 13. art. 1, 2, 5; GUILLELMUS ANTISSIOD., *Summa aurea,* lib. III. tr. 1. c. 5; GUIL. DURANDUS, *in III. Sent. dist.* 12. q. 2: « sicut communiter ponitur » dicit.

textuum, cum opera auctorum in manibus omnium versantur. Sufficiat tantum notare, adhuc Petrum Gazzaniga in suis *Praelectionibus theol.* Venetiis 1803 publicatis thesim de visione beata *ex omnium Theologorum suffragio confirmare* (1).

7. Novatores saeculi XVI caeco odio contra Theologiam scholasticam, tamquam turrim firmissimam veritatis revelatae, repleti (2), sicut in aliis quaestionibus ita et in praesenti a traditione defecerunt. Itaque Lutherus, Zwinglius, Martinus Bucerus, Calvinus de scientia Christi prorsus heterodoxa docuerunt (3). Exeunte vero saeculo XVIII, cum spiritus Gallicanismi, Iansenismi, Febronianismi et Iosephismi nonnullas partes etiam scholarum catholicarum infecisset, eliminata e cathedris Theologia scholastica et sensu traditionis ecclesiasticae paulatim evanescente, etiam in tractatu de scientia Christi non pauci auctores novas vias ingrediebantur.

Primus, ut refert M. Dobmayer († 1803), qui in dubium revocavit visionem beatam in Christo pro toto tempore vitae suae, fuit B. Sattler († 1797) ex-Iesuita, (4) cui subscribit ipsemet Dobmayer, quamvis pro illo tempore adhuc theologus catholicus dicendus (5). Sub influxu ipsius B. Sattler, G. Hermes († 1831) eo pervenit, ut visionem beatam in Christo usque ad eius ascensionem negaret, narrationibus biblicis, ut ipse affirmat, ad hoc impulsus. Sicut Hermes. ita A. Günther († 1863) (6) ex falsa notione personae, quam in conscientia sui ipsius reponit, exordiens, hac Christi humanitatem in principio caruisse affirmat, sed postea ex dynamica unione divinitatis, ad illam paulatim pervenisse dicit; consequenter in principio humanitas Christi suam Deitatem non cognoscebat. Horum vestigiis insistebant multi viri in Germania, ex quibus quidam, de restauratione catholica benemeriti, integritatem tamen doctrinae catholicae non in omnibus sunt assecuti; ut Ioan. Baltzer, Fr. Petr. Knoodt, qui postea a fide defecerunt; H. Klee, Fr. Dieringer, Fr. X. Linsenmann, P. Schanz et alii. Etiam inter expositores S. Scripturae quidam adversarii visionis beatificae inveniuntur, ut Episc. I. Laurent, L. Zill, Lic. Knittel, A. Maier, etc. Maiori apparatu scientifico reiicit doctrinam traditionalem H. Schell

---

(1) Tom. 5. p. 269. — (2) De hoc odio vid. H. Denifle-A. M. Weiss, *Luther u. Luthertum*, t. 2. p. 42, 307, 499. — (3) Contra hos egregie disputat B. Cardin. R. Bellarminus, *De Christo Capite*, lib. 4. c. 1. sequ. — (4) Cf. H. Hurter, *Nomenclator*, tom. 5. p. 273, De erroribus Sattler circa incarnationem vide v. Schaezler. *Das Dogma von der Menschwerdung*, 1870, p. 213. — (5) Hurter, ib. p. 649. — (6) De his duobus v. Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon*, t. 5. c. 1324, 1875. De aliis hic citandis similiter vid. ibid. sub nominibus propriis et apud Hurter, in *Nomenclator*.

(† 1912) (1). Fr. Kiefl, defensor temerarius sententiarum ipsius Schell, quaestionem de visione beata campum liberum in Theologia nominat. (2)

Sed et aliis in regionibus doctrina traditionalis paulatim neglecta fuerat. Cardin. I. Franzelin refert, Romae anno 1866 publicatum fuisse opusculum: *Vie intérieure de le Très-Sainte Vierge*, in quo auctor anonymus defendit, Patrem Aeternum Filio suo incarnato tantum post resurrectionem revelasse missionem eius et alia cum eius munere messianico connexa (3). Episc. E. Bougaud in prima editione sui operis: *Le Christianisme et les temps présents*, affirmat doctrinam anteriorem de scientia Christi paulatim obsolere: hodie namque Christum considerari, ut infantem carentem conscientia sui ipsius, perenni evolutioni, quae neque in caelo finitur, sed per aeternitatem continuabitur, subiectum (4). Similiter adversatur visioni beatae iam citatus J. Rivière, qui hanc quaestionem remote tantum cohaerere cum revelatione affirmat et tantum valorem scientificum habere, quantum argumenta philosophica probant. J. Lebreton dicit Christum pro fine incarnationis voluisse quaedam non considerare, ita ut actualiter aliqua ignoraverit (5). Adversariis scientiae beatae adnumerandi sunt plures ex modernis scriptoribus, qui de vita Christi tractando hanc cognitionem in eo non inveniunt et Textum Sacrum quasi unicum fontem in hac materia prae oculis habent, exclusa vel saltem non considerata expositione eius traditionali, secundum eorum principium: l'éxégèse passe avant le raisonnemment. Ita et Archiepisc. E. J. Mignot scientiam in Christo limitatam admittit, affirmans Christum diem iudicii ignorasse, ergo a fortiori caruisse visione beata (6). Cum autem effrenata haec libertas scribendi et loquendi decretis novissimis S. Sedis cohibita fuerit, a nominandis aliis auctoribus supersedere possumus. Theologi tamen melioris notae semper fideles remanse-

---

(1) In opere: *Katholische Dogmatik*, tom. 3. parte 1. pag. 105 sequ. Opus cum aliis tribus scriptis eiusdem auctoris die 23. febr. 1899 in Indicem libr. prohibitorum relatum. Eius argumenta latine exposita vid. apud Janssens, l. c. p. 418. — (2) In suo opere: *Die Stellung der Kirche zur Theologie v. H. Schell*, 1908, quem tamen egregie refutat E. Commer, *Die jüngste Phase des Schellstreites*, 1909. — (3) *De Verbo incarnato*, p. 423. In eodem libello alia prorsus mira heterodoxa continentur, ut pag. 381 idem Franzelin narrat, sc. B. V. fuisse adiutricem et sponsam Patris Aeterni partemque habuisse in faecunditate Patris generando Filium. Vides ergo, errorem circa scientiam Christi non remanere solum apud illam impugnantes. Etenim et alii adversarii scientiae beatae in multis aliis a veritate deviarunt. — (4) Tom. 3. Paris, 1878, p. 449, 453, 460. In posterioribus editionibus tales propositiones omissae sunt. — (5) *Les origines du dogme de la Trinité*, 1910, p. 469; tamen 1918 in art. *L'ignorance du jour de jugement*, in *Recherches de science religieuse*. Paris, 1918, pag. 287, mutat suam sententiam priorem. — (6) Cf. A. Hutin, *Le Père Hyacinthe*, Paris, 1924, p. 277.

runt doctrinae traditionali in scholis receptae, ut ex decursu dissertationis patebit.

8. Antequam vero expositionem scholasticam thesis nostrae aggrediamur, inculcare oportet, quaestionem istam esse *prorsus theologicam*. Incarnationis enim mysterium « inter divina opera maxime rationem excedit, nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum, quam quod verus Deus, Dei Filius, fieret verus homo. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur, quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinantur, quum id quod est in unoquoque maximum causa aliorum esse videatur » (1). Ea ergo quae Verbum incarnatum spectant, non sunt mensuranda ratione sola humana, quasi nos eius naturam, vitam internam, moralem aut intellectualem mediis naturalibus, ex historia et psychologia religionum, ex moribus aut cultura populorum, aut unice ex Sacris Litteris reconstruere possemus. Non ergo illud a priori in hac materia est ut verius approbandum, quod primo aspectu intellectui nostro sensibilibus affecto facilius apparet; sed quod hoc mysterium, a saeculis absconditum in Deo, secundum principia supernaturalia intimius penetrat harmoniamque maiorem in Verbo incarnato invenit. Erroris ergo occasio pro pluribus ex modernis in hac materia proprie in hoc consistebat, quod Christum ad modum aliorum hominum resolvunt in sua elementa humana, ut dicunt, " psychologica „, etsi non negando, tamen minus debito attendendo ad Personam divinam, cui natura humana eius substantialiter unita est. Conclusiones ergo tali methodo essentialiter falsa in hac materia deductae dignitati Verbi incarnati congruere minime possunt (2).

Quantum igitur ad scientiam beatam, intendimus non solum argumentis theologicis probare Christum in hac vita sua statim a principio conceptionis fuisse in possessione visionis beatificae, sed etiam volumus, ut Theologum decet, ostendere intellectum huius mysterii, explicando *quomodo* haec thesis sit vera (3) ut sic credendo videamus et videndo credamus.

§ 3. - Argumenta pro existentia visionis beatificae.

a) Ex plenitudine gratiae Christi.

9. Primum argumentum pro visione beata Christi desumunt Theologi ex textu classico S. Ioannis in suo Evangelio: *Verbum caro factum est,*

---

(1) 4 Contra Gent. c. 27. — (2) Vid. hoc argumentum apud ad I. B. Heinrich-C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*. tom. 7. p. 738. Cf. quae praeclara scribit de persona Christi A. M. Weiss in suo opere *Iesus Christus*, 1922, p. 86 sequ. — (3) Cf. Quodlib. 4. art. 18.

et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis (1). Non dubitamus lectionem Vulgatae, quae verba " plenum gratiae et veritatis „ ad " Verbum caro factum est „ refert, esse legitimam, non obstante quod textus graecus illa in casu nominativo legit, scil. *πλήρης τῆς χάριτος καὶ ἀληθείας*. Haec difficultas etiam ab Exegetis solvitur dicendo, quod verba antecedentia: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*, parenthetice legenda sint, ita quod verba *ὁ πλήρης*, etc., immediate pertineant ad priorem partem propositionis *λόγος σάρξ ἐγένετο*, etc. (2).

Caeterum textum hunc de Verbi natura humana intelligendum esse omnium Theologorum sententia, qui de hac materia scripserunt, confirmatur. Ex hoc enim loco probant omnes plenitudinem gratiae in Christo. Duplex autem est unio seu coniunctio hominis ad Deum: prima per actionem, seu per charitatem et eius radicem sc. per gratiam sanctificantem, et secunda per unitatem hypostasis seu personae, et haec est propria Iesu Christi (3). Utraque unio secum fert in Christo plenitudinem sanctitatis, prima gratiae creatae, altera vero sanctitatis substantialis, ut suo loco adhuc explicabitur (4). Loquendo nunc de plenitudine gratiae Christi ad sensum Evangelistae, intelligimus gratiam creatam in anima eius, et hanc nominamus perfectissimam, seu simpliciter plenam.

Etenim: « decebat ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia est imperfectum, nisi reducatur ad actum » (5). « Christo debemus attribuere secundum animam omnem perfectionem spiritualem, quae sibi attribui poterit » (6). Gratia igitur in anima Christi imperfecta esse minime potuit, ideo ponimus in ea plenitudinem gratiae. « Ex parte ipsius gratiae dicitur esse plenitudo gratiae ex eo, quod aliquis pertingit ad summum gratiae et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem; quia scil. habet gratiam et in maxima excellentia, qua potest haberi et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus. Et talis gratiae plenitudo est propria Christo » (7). Affirmamus insuper gratiam creatam Christi (nam de gratia unionis hoc omnes admittere debent) esse quodammodo infinitam. « Alio modo potest considerari (gratia Christi) secundum propriam rationem gratiae, et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scil. habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae et non datur

---

(1) Cap. 1, 14. — (2) I. Knabenbauer, *In Evang. sec. Ioann.*, p. 84, post I. Maldonatum in *h. l Ioann.*, ed. Moguntiae, 1874. p. 418. — (3) Compend. Theol. c. 214. — (4) III. p. qu. 2. a. 10; qu. 6. a. 6. — (5) III. p. qu. 9. a. 3. — (6) In III. Sent. d. 18. qu. 1. a. 3. — (7) III. p. qu. 7. a. 10.

ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet » (1). Et in hoc sensu intelligit Angelicus verba apud Ioannem: *non ad mensuram dat Deus spiritum*, sc. Christo (2), nempe *in quantum homo* non ad mensuram recipit gratiam et Spiritum Sanctum.

Habet ergo Christus totam plenitudinem gratiae in praesenti ordine divinae providentiae a divina sapientia stabilitam, ut suo loco longius explicabimus. Patet autem visionem beatam, seu beatitudinem formalem, esse maximam gratiam et finem omnis gratiae nobis collatae, in quantum nostra gratia est quaedam inchoatio gloriae in nobis (3). Si nunc animae Christi denegatur haec gratia comprehensoris, simul et plenitudinem gratiae ei deesse affirmatur, cum nihil plenum simpliciter dici possit, quod caret perfectione sua ultima.

Et revera, quomodo affirmari posset, Christo communicatum fuisse quidquid ad rationem gratiae pertinere dicitur, si gratia eius non pervenit ad illud ultimum complementum, quod visione beatifica comparatur? Nec dicas, ex hoc ad summum sequi, gratiam ut habitum debere esse quidem summam in anima Christi, non tamen ex argumento deduci posse, hanc gratiam debere esse perfectam etiam in ordine operationis, qualis est cognitio beata. - Etenim, actus secundus est perfectior quam primus et gratia habitualis, - in tota sua latitudine sumpta, ut includit etiam virtutes, - ordinatur ad operationem. Ergo et gratia Christi compleri debet ultima sua perfectione, sc. visione faciali divinae essentiae.

Totum hoc S. Doctor his verbis complectitur: « Non fuit conveniens, ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualem tantum absque actu; accepit enim gratiam non ad mensuram. Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu gratiae comprehensoris. Unde manifestum est, quod Christus in primo instanti suae conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus maiorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est, quod actu fuerit comprehensor, videndo Deum per essentiam clarius caeteris creaturis » (4).

Breviter: verba Apostoli de plenitudine gratiae Christi sunt in sensu propriissimo accipienda. « Gratia sine gloria esse non potest absolute plena. Si igitur Christum hominem gratia absolute plenum profitemur, necesse est ut in ipso visionem admittamus » (5).

---

(1) Ib. a. 11. — (2) Ioan. 3, 34. — (3) 2. II. qu. 24. a. 3. ad 2. — (4) III. p. qu. 34. a. 4. — (5) Stentrup, op. cit. p. 1050.

b) Ex plenitudine veritatis in Christo.

10. Verbum caro factum non solum gratia, sed et *veritate* ab Apostolo plenum nominatur. Quae propositio diversimode sumi potest: primo ut dicamus ipsum Verbum aeterni Patris esse veritate plenum. Talis vero expositio simplex logomachia esset, cum Verbum sit ipsa sapientia et veritas genita a Patre. Superfluum esset ergo de hac plenitudine veritatis ulterius disserere. Secundo sumi potest de natura humana Christi et quidem secundum praedicationem idiomatum, sicut et Christum Deum, Creatorem, Vitam etc., nominamus. Et sic propositio verum sensum habet: « quia humana natura in Christo, ita S. Doctor, pervenit ad ipsam veritatem, scil. quod ille homo esset ipsa divina veritas » (1). Hoc autem ea ratione, quia terminus *σάρξ*, caro, apud Ioannem idem significat ac " homo „; " homo „ autem ut nomen concretum supponit pro persona, ergo pro Filio Dei, qui est veritas subsistens.

Haec expositio quamvis vera, non sufficit ad propositionis supradictae integritatem salvandam. Non enim est dubium etiam naturam humanam Christi esse subiectum plenum sicut gratia creata, ita et veritate. Etenim secundum Apostolum, *in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (2), quae verba intelliguntur de gratia et sapientia creata (3). Intellectus autem humanus dicitur verus, quando est conformis obiecto intellectui unito sive per praesentiam realem sive per suam similitudinem (4). Perfectior est autem cognitio, quando res immediate videtur per praesentiam suae essentiae in intelligente, quam quando solum per similitudinem suam ei coniungitur. Cum igitur Deus sit prima et summa veritas « cum suum intelligere sit mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus » (5) intellectus creatus non potest dici perfectus, nisi attingat primam veritatem et quidem in seipsa et non in aliquo suo effectu aut similitudine tantum. Apostolus autem nominat naturam humanam Christi plenam *veritate*. Ergo ad huius locutionis sensum obiectivum requiritur, ut anima Christi uniatur ipsae primae veritati, scilicet Deo praesenti in suo intellectu per visionem beatam.

Nec salvaretur sensus dictorum verborum per unionem hypostaticam nude sumptam ipsius Verbi animae humanae Christi, ut sc. intelligatur hanc esse plenam veritate, quia totaliter substantialiter imbuta est prima veritate. Nam hic modus dicendi coincidit cum praedicto, sc. secundum

---

(1) In Ioann. c. 1. lectio 8. n. 3. — (2) Coloss. 2, 3. — (3) 29 de verit. a. 5. ad 1. — (4) I. p. qu. 56. a. 3. — (5) I. p. qu. 16. a. 5; In Boeth. de Trinitate, qu. 1. a. 2.

communicationem idiomatum. Cum autem unio hypostatica directe ad ordinem substantialem et non ad ordinem operationis pertineat, ex hoc nullomodo sequeretur animam Christi esse plenam veritate. Veritas enim intellectus creati in conformitate intellectus, *per actionem scilicet propriam,* cum re intellecta consistit. Nisi ergo intellectus vitaliter repleatur obiecto sibi unito, et intellectus actione sua obiectum sibi assimilet, nullomodo intellectus plenus obiecto, in casu nostro veritate subsistenti, dici posset. Alioquin si Deus uniretur hypostatice lapidi aut plantae, haec plena veritate forent, quod absurdum est.

Neque dicas ad sensum locutionis apud Ioannem sufficere, ut anima Christi sit plena cognitione Divinitatis quocumque modo, etiamsi in aliqua specie, dummodo cognitio talis sit perfecta. Contra enim est, quod primam veritatem scilicet Dei essentiam nulla creata vel creabilis similitudo repraesentare potest, prout est in seipsa, « unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri » (1).

Nisi ergo admittas animam Christi revera attigisse ipsam divinam essentiam in se immediate, nullo iure affirmare poteris ipsam fuisse *plenam veritate,* cum visio in similitudine creata etiam perfectissima non sit visio ipsius veritatis divinae. « Fuit Christus veritate plenus, quia eius pretiosa et beata anima omnem veritatem tam divinam quam humanam ab instanti conceptionis cognovit », dicit Angelicus (2).

11. Nec contrariatur huic thesi factum, quod Christus in infantili aetate nullum signum suae cognitionis perfectae dederit. Nam, ut observat S. Doctor, hoc dispensative factum est per providentiam divinam propter finem incarnationis, ut Christus aliis hominibus se conformem ostenderet, quia, si in puerili aetate perfectam sapientiam ostendisset, incarnationis mysterium phantasticum apparuisset (3).

Nec sufficeret ad hanc veritatem de plenitudine scientiae Christi dicere, animam eius decursu vitae suae vel post mortem paulatim pervenisse ad hanc apprehensionem primae veritatis. Si enim anima Christi in principio vitae suae Divinitatem non vidisset, per longum tempus, vel toto tempore peregrinationis suae imperfecta remansisset in ordine spiritualium creaturarum. Fuisset enim inferioris conditionis quam angeli, qui in principio creationis cognitione perfecta connaturali et supernaturali fuerunt instructi. Imo Christi anima fuisset quodammodo deterioris status pro fine incarnationis, quam primus homo, quem, pro conditione sua ut caput generis humani, scientia perfectum fuisse productum

---

(1) I. p. qu. 12. a. 2. — (2) In Ioann. l. c. — (3) Comp. theol. c. 216 in fine.

Theologi docent (1). Christus, secundus Adam caelestis, primo, qui erat terrestris, simpliciter superior esse oportuit.

Nec profectum simpliciter dictum in humana scientia Christi secundum ea quae superius ex ore S. S. Patrum et Theologorum audivimus, admittere possumus. Iam vero maior profectus, quam transitus de statu viatoris ad statum comprehensoris, nec cogitari potest. In hoc ergo casu Christus in hac vita non posset vocari plenus veritate.

Audiamus quae Apostolus de cognitione huius vitae affirmat: « Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus..., quando autem factus sum vir, evacuavi, quae erant parvuli. Nunc videmus per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum » (2). Vult ergo Apostolus dicere, quod nos viatores procul a patria caelesti imperfecte res divinas cognoscimus, etiam si donum prophetiae haberemus: in speculo (- specialiter valet comparatio de speculis illius temporis! -) et in aenigmate, in caligine contemplamus caelestia, ideo comparamur parvulis, qui balbutiendo loquuntur et nonnisi rudimenta quaedam veritatis apprehendere possunt. Cum autem perveniemus ad patriam claritatis aeternae, deponemus, quae erant parvuli, efficiemur viri, evacuabitur quod ex parte, sc. imperfectum erat in hac vita. Tunc cognoscemus omnia facie ad faciem, sine velamine, sicut et nos cogniti sumus, i. e. cognitio nostra erit *intuitiva*, sicut et cognitio qua Deus nos intelligit intuitiva est.

Pone nunc animam Christi denudatam visione beata durante etiam minimo spatio vitae suae. Ille ergo, « *cuius gloriam vidimus quasi Unigeniti a Patre* », vel ignoraret vel contemplaret caelestia in aenigmate, cognosceret et prophetaret ex parte, cogitaret, loqueretur ut parvulus; ergo in ordine intellectuali esset balbutiens et puer, nec in eo divina gloria resplenderet. Breviter, anima Christi nullo modo plena, sed potius vacua veritate fuisset. Quae omnia a sensu christiano aliena esse constat. « Nulla enim perfectio creaturis exhibita animae Christi, quae est creaturarum excellentissima, deneganda est » (3).

Repeto: veritas plena et perfecta in cognitione actuali consistit. Ergo ut anima Christi possit dici plena veritate, oportet ut sit in actuali cognitione ipsius veritatis subsistentis seu Deitatis, ergo ut habeat scien-

---

(1) I. p. qu. 94. a. 3; Scheeben, op. cit. p. 177. — (2) I. Cor. 13, 9-12; cf. S. Thomas, in h. l. lect. 3. — (3) Comp. Theol. c. 216.

tiam quam habent beati in patria. Hoc semel admisso, iam pleno iure affirmari potest in ipso esse omnes thesauros sapientiae et scientiae Dei absconditos.

c) Christus testis oculatus veritatum revelatarum.

12. Visionem beatam in humana natura Christi postulat insuper eius dignitas ut finis totius revelationis supernaturalis et magister omnium Prophetarum. Iam Isaias Christum testem populis, ducem ac praeceptorem gentibus daturum iri vaticinatur (1). Ipse Christus se in hunc mundum venisse solemniter declarat, ut testimonium perhibeat veritati (2). Ipsi enim omnes Prophetae testimonium perhibent (3), de eo enim Moyses scripsit (4), et tota Scriptura testimonium perhibet de eo (5). Christus est enim ille Propheta a Moyse promissus populo suo, quem omnes ut Moyse ipso superiorem audire debent (6).

Iam vero indubium est, finem totius prophetiae et magistrum omnium prophetarum perfectiori cognitione praeditum esse oportere, quam eius Prophetas. Si ergo illi veritates revelatas acceperunt per lumen divinitus infusum sc. propheticum, omnino conveniens esse videtur, ut Christus excellentiori modo easdem veritates videat, non tamquam peregrinus, sed tamquam filius in domo sua (7).

Et revera, Christus ab Apostolo vocatur auctor et consummator fidei nostrae (8). Tota revelatio novi Testamenti a Christo Deo-homine procedit. Fides autem est argumentum non apparentium (9), sc. est de non visis; assentimur enim per fidem alicui cognoscibili non propter evidentiam rei, sed propter auctoritatem dicentis (10). Proprium autem obiectum fidei sunt veritates supernaturales, quae nec revelatione facta ab intellectu creato vel creabili intrinsece in seipsis videri possunt (11).

Istae veritates revelantur a Deo immediate et directe testibus, Prophetis inspiratis, a Deo praeordinatis, a quibus caeteri cognitionem divinorum accipiunt, innixi motivis credibilitatis, ut fides nostra sit obsequium rationabile (12). Quamvis autem isti testes veritatem immediate a Deo accipiant, non tamen sunt testes oculati mysteriorum Dei, ac si scilicet veritates simpliciter supernaturales intrinsece in seipsis viderent, sed sunt testes ex auditu, quia auctoritati Dei loquentis fidem

---

(1) Isaias, 55, 4. Cf. in h. l. Episc. H. Zschokke, *Theologie der Propheten*, 1877, p. 578. — (2) Ioan. 18, 37. — (3) Act. 10, 43. — (4) Ioan. 5, 46. — (5) Ioan. 5, 39. — (6) Deut. 18, 18; Act. 3, 22; 7, 37. — (7) Hebr. 3, 5. - De relatione Christi ad Prophetas cf. Thomassinus, tom. 4. lib. 7. c. 8. — (8) Hebr. 12, 2. — (9) Hebr. 11, 1. — (10) 2. II. p. qu. 1. a. 4. — (11) Conc. Vat. sess. 4. cap. 4; Denzinger, nr. 1796. — (12) Conc. Vat. ib. cap. 3; Denzinger, nr. 1790, 1812.

praestant, sicut et a nobis, suppositis motivis evidentibus revelationis factae, assensum exigunt. « Auditus est verborum (vel signorum) significantium ea quae sunt fidei, non autem est ipsarum rerum, de quibus est fides » (1).

Si nunc Christus, quamvis auctor et consummator fidei nostrae, similiter per auditum acciperet a Deo veritates supernaturales, nullum testem oculatum in tota oeconomia salutis haberemus. Quod videtur esse maximum inconveniens. « Nullum porro fidei negotium rite transigitur, si omnes testes auditi sint, oculatus nullus ». Cum ergo omnes a Moyse usque ad Apostolos essent testes ex auditu, « oportet unum esse pro omnibus, qui ex visu testimonium daret » (2). « Auditis enim credimus, quia audierunt a fide dignis, qui oculis suis rem vidisse testantur » (3). Ut ergo fides nostra testem oculatum mysteriorum haberet, oportuit ut Christus mysteria ista videret, seu ut scientia beata apprehenderet, quae nobis annuntiavit et credenda proposuit.

13. Nec obiicias Deum ita posse augere lumen supernaturale in mente Prophetae et consequenter etiam in intellectu Christi, ut certissime persuasus sit de veritate sibi divinitus communicata, ita ut nullum dubium in eius mente superesse possit sive de facto revelationis sive de ipsa veritate revelata in se. Respondeo: Deus potest reddere per lumen propheticum revelationem evidentem *quoad factum revelationis*, sc. quod attestans omnino certus sit revera Deum ipsi locutum fuisse, *concedo* (4); Deus potest reddere per talem lumen evidentem *ipsam veritatem, subdistinguo: - evidentia extrinseca, concedo, evidentia intrinseca, nego.* Etenim evidentia in teste revelationis circa factum revelationis non secum fert visionem intrinsecam ipsius veritatis revelatae absolute supernaturalis, et ideo etiam in hoc casu intellectus Prophetae indiget lumine fidei, ut veritati revelatae assentiri possit. « Illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id, de quo principaliter est fides » (5). Principale autem obiectum fidei est Deitas in se, in sua intima natura, ut excedit omnem intellectum creatum et est obiectum proprium ipsius intellectus divini in se (6). Ergo ad hoc ut fides tollatur, requiritur ut haec Deitas in se, in sua intima natura sit intellectui apparens, seu ut videatur in sua essentia per scientiam beatam.

---

(1) 2. II. p. q. 1. a. 4. ad 4. — (2) Episc. Melchior Cano, *De locis theol.* XII. c. 13. quartum. — (3) B. Medina, *In III. p.* qu. 9. a. 2. exp. art. — (4) 2. II. p. qu. 171. a. 5. — (5) 2. II. qu. 5, a. 1. et 2; cf. Medina, l. c. qu. 7, a. 3. exp. art. — (6) 2. II. p. qu. 1. a. 1; vid. Cardin. Th. de Vio Caietanus in h. l.

Visio ergo prophetica, etsi esset perfectissima, numquam pervenit ad visionem divinae essentiae; et consequenter ea quae Propheta videt, in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem divini luminis contemplatur (1). Semper ergo Prophetae remanent a longe aspicientes (2), peregrini et hospites, utpote in speculo et aenigmate fidei et non per speciem divinae essentiae cognoscentes (3). Ergo etiam « scientia infusa (sc. prophetica) Christi cognoscit in specie infusa, ergo non cognoscit mysteria fidei in Deo, sed extra Deum, in propria specie » (4). Si ergo animae Christi denegatur scientia quam habent beati, ei circa veritates simpliciter supernaturales omnino fides erit attribuenda.

Tale autem assertum evidenter repugnat doctrinae S.S. Patrum et Theologorum. Nam Patres de Christo loquentes nunquam fidem ei adscribunt. Theologi vero per saecula ut doctrinam firmissimam retinebant, fidem ab anima Christi esse removendam, contrariumque asserere erroneum esse et « ab omni Theologia excludendum » (5).

Talis sententia est etiam contraria verbis ipsius Christi, qui de doctrina sua loquens, semper affirmat se illam per visionem possidere. « Quod *scimus* loquimur, et quod *vidimus* testamur » (6); « quod *audivi* a Patre, ... sicut *docuit* me Pater, ... quod *vidi* apud Patrem meum, haec loquor in mundo » (7). Iam vero extra omne dubium est, quod audire a Patre, videre apud Patrem, esse edoctum a Patre sunt phrases synonymae et significant cognitionem immediatam, cognitionem visivam, quam nullus Propheta habebat, ergo oppositam cognitioni propheticae, quam Iudaei a Deo accepisse gloriabantur. Secus nihil conclusisset Christus verbis praedictis contra illos argumentando. « Videt ergo omnia cognitione Divinitatis » (8) i. e. scientia beata, dicit Angelicus. « Quod itaque nullus propheta de omnibus quae docuit dicere potuit: *vidimus,* id Iesus de tota sua doctrina affirmat. Loquitur enim in universum ... quare ... illud *vidimus* sensu explicato (sc. de testimonio oculato in Patre) referendum erit ad visionem beatam et intuitivam, quam eius anima habuit in

---

(1) 2. II. p. qu. 273. a. 1 c. et ad 1. — (2) Hebr. 11, 13. — (3) II Cor. 5, 6. 7. — (4) Ioannes a S. Th., *in III. p.*, qu. 9. circa sext. art.; cf. Gotti, l. c. qu. 2. dub. 5. Si ergo Theologi quandoque affirmare videntur posse supernaturalia *extra Deum* in specie infusa *evidenter videri* in seipsis, hoc de illis supernaturalibus intelligitur, quae non sunt obiectum formale quod et quo fidei, sc. de rebus praeter Deum. Cf. I. M. Ripalda, *De ente supernaturali*, t. 1. disp. 12. sect. 1. — (5) Medina, l. c. in qu. 34. a. 4. exp. art. tertio; Suarez, l. c. qu. 7. a. 4. § 2; I. Heinrich-C. Gutberlet, l. c., p. 743; Episc. H. Th. Simar, *Die Theologie des hl. Paulus,*[2] p. 156. - De hoc vide diffusius I. P. Nazarius, *in III. p.* q. 7. a. 3. — (6) Ioann. 3, 11. — (7) Ioann. 8, 26. 28. 38. — (8) In Ioann. c. 3. l. 2. num. 3.

divina essentia » (1). Similiter explicat S. Doctor verba Domini « *scio eum et sermonem eius servo* » (2) de « cognitione perfecta comprehensionis » (3).

14. Posset tamen quisquam opponere, hos textus esse intelligendos non de natura humana Christi, sed de eius Divinitate, ut Verbum caro factum dicatur omnia audisse a Patre, scire Patrem aeterna cognitione consubstantiali. Ita quod Christus intenderet, secundum scopum specialem Evangelii Ioannis, his verbis Divinitatem suam probare potius, quam plenitudinem scientiae in sua anima creata.

Respondent iam nostri graviores Theologi: « Christus dixit de se: quae vidit, testatur, et quae vidit, loquitur ... Sed testabatur et loquebatur in quantum homo ... ergo videbat et sciebat eum (Patrem) in quantum homo ... Ille videbat, qui testabatur, et qui loquebatur, testabatur autem per vocem ea, quae per intellectum apprehendebat; sed loquebatur aliis ut homo ea, quae viderat apud Patrem, ergo videbat ut homo. Et sic licet probaret divinitatem suam ex modo videndi, quia videbat tamquam Unigenitus Patris ... tamen ex eo quod testabatur, et loquebatur aliis id, quod viderat apud Patrem, efficaciter probabat se ut hominem vidisse Patrem, quia non poterat ut homo loqui, quae viderat, nisi in quantum homo videret » (4).

Et revera. Christus Iudaeis modo humano veritates divinitus acceptas communicavit. Ergo istae veritates aliquo modo continebantur in humano intellectu et in loquela humana ipsius. Aut fuit ergo humanitas eius purum medium transmittens cognitionem harum veritatum in eius natura divina apprehensarum sine ulla interna vitali receptione in suo intellectu humano, eo fere modo quo filus telephonicus transmittit pure mechanice verba et conceptus; aut anima Christi recipiebat in se scientiam divinam convenienter intellectui creato, ergo actione vitali, et modo humano mediante phantasia verbis hanc cognitionem aliis impertivit. Primum non videtur admittendum, cum derogaret dignitati ipsius naturae humanae Christi, imo generaliter omnis creaturae. In secundo casu aut vidit intellectus creatus Christi istas veritates supernaturales in seipsis, et tunc habemus intentum; nam ista mysteria in seipsis intrinsece videri non possunt, nisi visa divina essentia per scien-

---

(1) Knabenbauer, *Cursus S. Script., Comm. in Ioann.* pag. 143. — (2) Ioann. 8, 55. — (3) In h. l. lect. 8. n. 6; III. p. qu. 9. a. 2. arg. s. c. - Kwiatkowski, op. cit. pag. 12-30, diligenter examinat textus Novi Test. pro visione beata Christi. — (4) Ioann. a S. Thom. *in III. p.* qu. 9. circa a. 2. contra primam; cf. Salmanticenses, *De inc.* disp. 18. dub. 4. § 1. n. 2; Medina, *in III. p.* q. 9. a. 2.

tiam beatam. Aut intellectus humanus non vidit istas veritates immediate in seipsis, et tunc omnino poni debet in eius anima fides, quae innititur auctoritati dicentis, et sic Christus non esset testis oculatus fidei nostrae (1). Peregrinaretur enim ipse Christus a Domino in corpore isto vivens, et illam imperfectam cognitionem haberet, in qua Augustinus nec imaginem Trinitatis invenit (2); eo minus ergo digna esse potest Unigenito Filio Dei, quem splendorem Patris esse confitemur.

15. Eodem principio de necessitate alicuius testis oculati pro fide nostra utitur S. Doctor argumentando de convenientia incarnationis. Necesse est enim, dicit, ut homo veritates supernaturales, in quarum adeptione eius beatitudo consistit, fide teneat. « Cognitionem autem, qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium, quae ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt ». Certissima autem cognitio debet esse per se nota vel immediate vel mediate. Veritates fidei non possunt esse per se notae alicui creato intellectui, sed solum Deo, qui est primum principium huius cognitionis supernaturalis et cui naturaliter hae veritates sunt notae. « Oportuit igitur hominem ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet. Et hoc est quod dicitur Ioann. (1, 18): *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* » (3).

Haec ultima verba ex Ioanne sunt fundamentum classicum pro visione beata in anima Christi. Prius enim dictum fuit de Christo, - certe homine: - « de plenitudine eius nos omnes accepimus et gratiam pro gratia », i. e. gratias continuas sine fine et limitatione. « Lex per Moysem data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est », i. e. Prophetae quasi ministri Legem quidem promulgabant, tamen gratia et veritas a Iesu Christo tamquam a Domino et auctore procedit (4). Et rationem affert, quare gratia et veritas a Iesu Christo in nobis excellentissimo modo communicetur, quia « Deum nemo vidit unquam », i. e. quia cum nec Moyses nec alii Prophetae immediatum commercium cum Deo habuerint, non potuerunt esse auctores gratiae et veritatis. « Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit », i. e. Christus hausit ex ipso fonte Divinitatis et in sinu, i. e. in visione Patris existens, nobis communicat, quae apud Patrem vidit.

---

(1) Cf. Th. Specht, *Lehrbuch der Dogmatik*[2]. tom. 1. p. 413-414. — (2) S. Augustinus, *De Trinitate,* lib. 14. c. 2; M., *P. L.* 42. col. 1038. — (3) 4. Contra gent., c. 54. — (4) S. Thomas, in h. l. lectio 10, n. 3.

« Agitur itaque de visione immediata ipsius essentiae divinae, quae profecto Filio Deo apud Deum in intima cum Deo coniunctione convenit ... Iam ex hisce videtur consequi ratio valida pro illa inter Theologos communi sententia: animam Christi habuisse visionem essentiae divinae. Nam enarratio illa facta est a Christo homine; proinde proxime ex illa scientia, quae animae eius humanae et intellectui humano erat communicata. Si proinde animae eius aut intellectui humano res enarranda fuisset solummodo revelata vel indita a Verbo, ipse ille homo enarrans qua homo non adeo distingueretur a Moyse et prophetis, quibus etiam revelatione res divinae patefactae sunt. At evangelista Christum hominem enarrantem qua enarrantem, ergo in humana natura, testem asserere vult immediatum ex ipso Deo viso; et ideo non satisfieret proprietati verborum, si haec de Verbo solo aut de eius Persona sola intelligerentur ». Christus enim qua homo nobis testis veritatis proponitur. « Proinde cum testimonium ex visu ortum et ipse testis in caelis esse dicatur », necesse est, ut « etiam qua homo habeat testificationem ex visu » (1).

d) *Christi humanitas per visionem cognoscit suam divinitatem.*

16. Idem argumentum sub alia consideratione urgere volumus, scilicet ex cognitione quam Christus habuit de sua propria dignitate messianica et divina; quod iterum postulat in anima eius visionem beatam.

Moderna Philosophia graves errores docet circa notionem personalitatis. Ut de aliis taceamus, plures post Cartesium et J. Locke inveniunt essentiale elementum personae in *conscientia sui ipsius*, definiuntque personam: substantia sui ipsius conscia (2). Hanc doctrinam, quae in novissimis formis pantheistico-idealisticis ulterius usque ad formam « supra-homo » - « Uebermensch » - evoluta fuerat, quidam etiam de Theologia tractantes non respuerunt. Sic A. Günther, ut iam supra monuimus, ex hoc falso conceptu ad speciem quamdam Nestorianismi in Christologia logice pervenit (3). Nec H. Schell iam nomi-

---

(1) Knabenbauer, l. c. p. 90-91. - De explicatione horum textuum apud Ioannem vid. etiam Caietanus, *Comment. in Evang.* Venetiis, 1530, fol. 148, 151, qui similiter de *visione* illos intelligit. — (2) De tota quaestione de notione personae vid. R. Stoelzle, *Das Problem der Persönlichkeit*, 1909, ubi historice et systematice tota doctrina exponitur. - Item, I. Uhlmann, *Die Persönlichkeit Gottes*, 1906. — (3) Errores eius, sicut et aliorum, ut Staudenmaier, Dieringer, Kuhn, Berlage egregie examinat Stentrup, l. c. p. 479-509. Vid. etiam I. Kleutgen, *Theol. der Vorreit*, tom. 3. p. 244 sequ.; L. Janssens, op. c. p. 172; Cardin. I. Katschthaler, *Theol. dogm.* 1878. lib. 2. p. 178 sequ., ubi dilucide absurda huius opinionis ostenduntur.

natus a gravi errore circa personalitatem simpliciter immunis dicendus est, cum autocausalitatem intellectus et voluntatis in ipsa persona exaggeret (1).

Pro nostro scopo sufficiat notare, magnam esse differentiam inter *conscientiam sui* in sensu vero, non vero moderno, intellectam et inter *cognitionem sui*, i. e. suae propriae substantiae. Conscientia sui ad perceptionem *facti propriae existentiae* limitatur, sicut et ad *facta* interna ipsius cogitantis et volentis. Cognitio vero sui ipsius pro obiecto habet naturam propriam, facultates, operationes internas et externas, omniaque in subiecto exsistentia non solum quoad eorum esse, sed et quoad intimam naturam secundum diversam considerationem causarum; ita ut cognitio sui ipsius in infinitum proficere potest, ut patet. Utrumque tamen, conscientia et cognitio sui *actionem* significat, ideo *ad naturam* pertinet. Cum ergo in Christo est duplex natura, et duplex conscientia et cognitio suae naturae est ponenda. Sententia igitur, personae notionem in conscientia sui aut in cognitione suae substantiae reponens, - nisi sit lis in verbo, - ad dissolutionem unionis hypostaticae perducit.

Non negamus tamen, imo directe postulamus *in natura humana Christi* tum conscientiam sui ipsius, tum cognitionem propriae naturae divinae et humanae in una subsistentia Verbi. Persona enim significat non solum naturam individualem concretam, subsistentem, sed etiam completam et distinctam, independentem et perfectam in *suo agere* ab omni alia natura, ergo naturam sui iuris et incommunicabilem. Natura autem rationalis ad suam perfectionem requirit etiam cognitionem suae substantiae, subsistentiae et operationis. Sine tali cognitione persona nesciret se esse incommunicabilem, se distingui ab aliis naturis seu suppositis, nec rationem reddere posset suarum operationum, nec consequenter se ulterius evolvere et perficere posset. Non ergo esset persona in sensu completo et perfecto. Homo pervenit ad cognitionem suae personalitatis non quidem per intuitionem suae substantiae vel suarum operationum, sed per cognitionem reflexam super actus proprios. Talis autem cognitio in nobis semper procedit de imperfecto ad perfectum, et consequenter et personalitatis nostrae apprehensio crescit de die in diem secundum progressum interioris cognitionis et volitionis.

---

(1) Textus ex libris Schell vid. apud Stoelzle, p. 243 sequ. Fundamenta huius doctrinae egregie detegit et refutat Commer, *Hermann Schell u. der fortschrittliche Katholicismus*², p. 36 sequ.; et idem auctor in *Die jüngste Phase des Schellstreites*, p. 115 sequ. Plura de erroribus modernis vid. apud Kleutgen, op. cit. p. 60 sequ. et Stentrup, loc. cit.; – ubi ex dictis evidenter apparet ipsum Schell fuisse docilem discipulum praedictorum virorum.

Ergo et in Christo aderat non solum conscientia sui ipsius, sed et cognitio suae propriae personalitatis, cum natura humana Christi sit perfecta. Non tamen potuit Christus habere cognitionem suae personalitatis *humanae*, cum in ipso natura humana careat propria connaturali subsistentia. Non enim Christus dicendus est persona humana (1). Et si intetlectus Christi se ut personam humanem concepisset, gravissime circa semetipsum errasset.

De facto S. Scriptura evidenter ostendit, Christum numquam caruisse cognitione suae missionis messianicae et consequenter Divinitatis. Sententia contrarium affirmans ab Ecclesia proscripta est (2). Teste enim Apostolo Paulo, iam ingrediens mundum, i. e. assumens carnem, ergo in principio conceptionis suae, se offerebat Deo Patri ut holocaustum pro peccatis nostris, submittendo se voluntati eius (3); quod perfectissimam cognitionem totius oeconomiae salutis, ergo et propriae personalitatis supponit. Item puer duodecim annorum Deum *Patrem suum* nominat in sensu extraordinario, ergo trinitario. Item non solum apud Ioannem, sed etiam apud Synopticos Matthaeum et Lucam in celebri textu " ioanneo „ se consubstantialem Patri affirmat (4). Conscientia ergo et cognitio Divinitatis suae est cardo tum fidei nostrae, tum totius vitae temporalis ipsius Christi, sine quibus ipse Christus remanet mysterium inintelligibile pro toto genere humano (5). Non est igitur mirandum, si rationalismus atheisticus, Divinitatem Christi negans, non erubescat affirmare Christum fuisse victimam hallucinationis et illusionis sui seu autosuggestionis.

Non possumus ergo denegare naturae humanae Christi cognitionem suae Divinitatis, cum talis notitia fuerit iam Zachariae, B. Virgini in Annuntiatione, Simeoni in templo, Ioanni Baptistae, saltem occasione Theophaniae in Iordane, divinitus concessa (6), imo et postea etiam Apostolis, certe Petro (7). Nec admittere possumus interpretationem plurium modernorum, ac si in his et similibus casibus « Filius Dei » idem significaret ac « Messias », in cuius intellectu Divinitas non continebatur. Distinctionem enim inter dignitatem messianicam et Divinitatem quoad cognitionem Christi ut inventum rationalisticum reiicimus (8).

---

(1) III. p. qu. 16. a. 12. — (2) Prop. 35 Decreti *Lam.;* Denzinger, nr. 2035. — (3) Hebr., 10, 5; S. Thom. in h. l. lect. 1. — (4) Matth. 11, 27; Luc. 10, 22. — (5) Cf. I. Sacks, *Gottessohnbewusstsein Iesu*, 1914; A. Seitz, *Das Evangelium vom Gottessohn*, 1908, p. 171 sequ. — (6) Luc. 1, 32, 35, 76; 2, 29; 3, 22; Ioan., 1, 34. Cf. Knabenbauer, op. cit. (ex Maldonato), p. 105. - Vide *Com. S. Th.* ad loca praed. ex S. S. Patribus in *Cat. aur. in Luc., et in Ioan.* c. 1. nr. 22. — (7) Matth. 16, 16. — (8) Decr. *Lamentabili*, prop. 27, 30; Denz. nr. 2027, 2030.

Alioquin deberemus conceptus nostros dogmaticos de persona Verbi incarnati iuxta placita modernistarum reformare (1).

Quaero igitur a Theologo catholico: Quomodo Christus pervenit ad cognitionem claram et evidentem suae dignitatis messianicae, filiationis divinae, ergo suae unionis hypostaticae? Haec enim omnia notitiam Trinitatis et omnium operum Dei ad extra tam naturalis quam supernaturalis ordinis, cuius Christus est finis et corona, supponunt. Aut per fidem, in quantum Deus intellectui eius a principio conceptionis per species infusas haec revelavit, aut per visionem divinae essentiae. Primum iuxta superius dicta non admittimus. Ergo remanet secundum, quod intendimus.

17. Arguitur tamen contra tale dilemma et eius consequentiam: ad explicandam hanc cognitionem suae Divinitatis in natura humana Christi sufficit admittere cognitionem claram et evidentem *facti unionis hypostaticae*, ut sc. Christus clare sciat se esse vere elevatum ad dignitatem divinae personae, quin necesse esset, ut videat ipsum suppositum divinum in se a parte rei. Eo fere modo, quo Propheta evidenter cognoscit *factum* revelationis, non tamen videt veritates revelatas in seipsis. Et sic salvaretur cognitio praedicta in Christo sine visione beata.

Respondetur: revelatio Prophetae facta pertinet directe ad intellectum eius. Deus enim ei novam cognitionem communicat; et ideo totum quod in Propheta fit ad *ordinem operationis,* ergo accidentalem, limitatur. Potest igitur Deus illuminatione sua talem influxum exercere in mentem Prophetae, ut iste omnino certe scire possit, hanc novam cognitionem vel impulsum procedere a Deo auctore. Etenim, ut iterum dicam, totum in ordine actionis creatae internae invenitur, de cuius natura et causa efficiente homo potest certitudinem absolutam acquirere, saltem divinitus. Non enim Abraham praeparasset immolationem filii sui, nisi evidenter scivisset, hoc esse sibi divinitus impositum. Si nunc unio hypostatica in aliquo accidente vel in actione nostri intellectus vel voluntatis consisteret, sicut est nostra unio cum Deo per cognitionem et amorem mediante gratia habituali, posset Deus intellectum elevare ad claram et immediatam cognitionem huius facti interni, sc. ad visionem huius unionis accidentalis, *qua* natura creata divinae personae unita esset, sicut et nunc quibusdam revelat, i. e. lumine infuso elevando eorum intellectum, certos eos facit, se esse in gratia creata. Nihil enim prohibet, quod aliquod *creatum*, quale esset haec unio mediante hoc accidente sc. gratia, vel actione creata, possit evidenter a nobis cognosci.

---

(1) Ib. nr. 64; Denz. nr. 2064.

At *unio hypostatica* non in aliquo accidente vel in actione creata ponitur, sed *ad ordinem essendi et subsistendi pertinet.* Hic autem ordo non solum est quid supernaturale, sed et *quid substantialiter divinum* et antecedit sicut omne accidens, ita et omnem operationem intellectus et voluntatis in natura assumpta, ut patet, cum nihil operetur nisi quod est iam in suo supposito constitutum. Non est autem hic ordo hypostaticus *naturaliter* immediate notus intellectui creato Verbo unito, cum non est eius obiectum connaturale, secus destrueretur distinctio inter ordinem naturalem et supernaturalem. Nec ex operationibus a tali natura creata in Verbo subsistenti procedentibus *evidenter* concludi potest ad inexistentiam huius suppositi divini, alioquin mysterium incarnationis esset evidenter cognoscibile, etiam angelis, quod falsum est. Ergo non remanet aliud, nisi quod talis natura de sua unione hypostatica a Deo supernaturaliter edoceatur. Scire debet talis natura se carere per maximum miraculum propria subsistentia connaturali. Cognoscere debet et suum suppositum divinum, secus seipsum non cognosceret et gravissime erraret circa cognitionem sui ipsius. Quomodo vero ista natura pervenit ad cognitionem harum veritatum simpliciter supernaturalium? Si hoc percipit per species infusas, sequitur in natura humana Christi adfuisse fidem relate ad propriam personalitatem et consequenter quoad totum negotium supernaturale. Si autem haec omnia cognoscit per internam et claram evidentiam rei, tunc habemus quod postulamus, sc. scientiam beatam. Cum autem una persona divina non potest videri a parte rei seu in se sine aliis personis, ergo sine tota Trinitate, evidenter sequitur, admissa semel in Christo cognitione suae Divinitatis, plena possessio aeternae beatitudinis in anima eius per visionem beatam.

Ne timeas admittere hanc visionem, eo quod magnum miraculum in natura humana Christi postularet. Etenim nec primum, sc. cognitio perfecta per species infusas sine magno miraculo explicari potest. Sed quid est maius, Deum fieri hominem in unitate personae, vel Deum operari in natura assumpta modo excedente conditiones connaturales huius naturae? In mysterio enim incarnationis magis consideratur operatio Dei in natura humana, quam conditio huius naturae relate ad Deum (1), cum totum hoc opus sit summae potentiae divinae.

Illi ergo ex modernis, qui ex una parte negant Christo convenire scientiam beatam et ex alia parte fidem ei attribuere nolunt, contradictionibus implicantur (2). Non enim datur inter fidem et scientiam medius

---

(1) III. p. qu. 34. a. 1 ad 1. — (2) Ita Schell, op. cit. p. 183.

status mentis. Veritates absolute supernaturales non possunt videri in seipsis, nisi visa ultima causa earum, sc. divina essentia. Dignitas autem hypostatica Christi est centrum, in quo omnia mysteria fidei quasi in uno puncto coadunantur. Ergo eo ipso quod negatur visio beata animae Christi, affirmatur necessitas fidei in Christo. Et sic aut caret notitia clara suae Divinitatis a principio, aut hanc habet per fidem. Omnes ergo assertiones de cognitione perfectissima vitae internae Trinitatis per illuminationem divinam, de notitia adaequata totius veritatis ordinis moralis, de apprehensione clara, firma, immediata intimae naturae divinitatis etc. (1) in natura humana Christi, sensum tantum habent supposita scientia beata in eius anima. Negata aut in dubium revocata hac cognitione, omnes et similes affirmationes sunt arbitrariae, quae secundum principia sanae Theologiae admitti minime possunt.

Ergo et ex hoc capite thesis nostra valido argumento roboratur.

e) *Ex unione hypostatica deducitur cognitio beata.*

18. Clarius adhuc apparet doctrina traditionalis a nobis propugnata, si naturam unionis hypostaticae ulterius penetramus. S. Doctor probat convenientiam incarnationis ex ipsa natura divina, quae est essentialiter bonitas. Ad rationem autem boni pertinet, ut se aliis communicet. Cum ergo in incarnatione summum bonum summo modo se creaturis coniungat assumendo naturam creatam in unitatem Verbi, evidens est incarnationem esse maxime convenientem Deo et etiam homini per talem unionem singulariter exaltato, non quidem secundum exigentiam aut conditionem suae naturae, sed secundum infinitam excellentiam bonitatis Dei (2).

Ad hanc « acutissimam » et « profundissimam » (3) rationem nota ex Caietano quod « tribus modis plus quam genere diversis Deus..... intelligi potest communicare seipsum creaturae. *Primo* quasi naturaliter communicando seipsum, et sic communicavit seipsum creando et conservando libere universum. *Secundo* supernaturaliter communicando seipsum... elevando omnes intellectuales et rationales substantias in consortium divinae naturae per gratiam », sc. inchoative hac in vita et consummate in gloria per visionem et fruitionem divinae essentiae. Tam excellentissimus autem erat amor Dei erga creaturam, ut non sat esset illi se communicare creaturae modis praedictis, sed voluit ipsam elevare *tertio* ad illud quod ultimum erat et inexcogitabile, sc. ad personalitatem divinam. « Secundum hunc tertium modum communicat se

---

(1) Ib., p. 131. sequ.; Cf. I. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, vol. 2.[5], p. 142. — (2) III. p. qu. 1. a. 1 c. et ad 2. — (3) Medina, *in III. p.* in art. cit.

Deus creaturae non tribuendo illi similitudinem aut donum aliquod creatum naturalis vel supernaturalis ordinis, sed propriam personam, secundum propriam subsistentiam, quam in semetipsa habet, communicat creaturae sicque sibi Deo et creatae naturae communem personam facit ut creatura, hoc est homo, sit secundum rem Verbum Dei, quod est Deus. Hic procul dubio est summus modus, quo summum bonum communicare se potest creaturae, non enim est intelligibilis maior modus, quo possit communicari Deus creaturae » (1).

Ad huius ultimae propositionis intelligentiam nota, quod nos, qui vestigiis S. Doctoris fidelissime insistimus, tria distinguimus in natura perfecta, completa et individuali: *primo,* naturam singularem, complectentem non solum principia essentialia specifica, sed et individuantia. *Secundo,* huius naturae singularis ulteriorem perfectionem, qua *haec* natura fit substantia completa, per se subsistens, separata ab aliis, sui iuris in esse et agere, et hanc vocamus actum subsistentiae, vel abstracte subsistentiam vel personalitatem, si est sermo de substantiis rationalibus. *Tertio,* ultimam actualitatem, qua haec natura completa in linea substantiae fit realis substantia in ordine physico, nempe existentiam realem, *qua res est.* Non enim admittimus identitatem realem inter naturam singularem et existentiam et subsistentiam, (2) nec identitatem realem inter subsistentiam et existentiam, ut pluribus hodie placet. (3) Quinimo sustinemus antiquam et probatam doctrinam, quam firmiter credimus esse D. Thomae et quasi communem Thomistarum, sc. actum subsistentiae, qua formaliter natura singularis est subsistens et perfecta, ad lineam *naturae seu substantiae* pertinere et realiter ab actu existentiae, qua res formaliter ponitur extra nihil, esse distinctum. Nec admittimus Capreolum in hoc esse nobis adversarium. Eo minus concedimus hanc doctrinam a Caietano fuisse inventam, quamvis libenter confiteamur ab illo istam sententiam melius prae aliis miro acumine sui ingenii speculativi fuisse explicatam. (4)

---

(1) Caietanus, in art. cit. ed. Leon., nr. VII. — (2) Ita post *Tiphanum,* iterum Kleutgen, op. c. p. 168 sequ.; Franzelin, p. 258 sequ.; Stentrup, p. 522, hos sequi videtur Scheeben, op. cit. vol. 2. p. 894. – Contra hos vid. Fr. Schmid, *Quaestiones selectae ex Theol. dogm.,* 1891, p. 393. – Hi auctores, perperam quosdam textus S. Doctoris citantes, non possunt ullum responsum dare ad quaestionem *in quo* consistat proprie formalis ratio unionis hypostaticae. Per negationem enim positivi aut per distinctionem rationis nihil hic explicatur. — (3) Ut Billot, o. c. p. 56 sequ. 129 seq.; – I. B. Terrien, *De Unione hypostatica,* 1894; – Janssens, p. 627; – M. De Maria, *Philosophia* [1], I. vol. p. 545. — (4) Caietanus, *in III. p.* qu. 4. a. 2; Medina, *in III p.* qu. 4. a. 2; D. Bannez, *in I. p.* qu. 3. a. 3. – Inter modernos praeter alios nobiscum

Et sane quidem. Subsistentia connaturaliter ex principiis naturae creatae utpote eius ultima perfectio et complementum in linea essentiae causatur. « Proprium est Christo, quod persona subsistens in natura humana eius non sit causata ex principiis humanae naturae eius ». (1) Esse autem, quod ponit id quod est, seu ens, extra nihil, non potest causari a principiis essentialibus rei, sed convenit rei a causa extrinseca, cum nulla res sufficiat ad hoc quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. (2) Ergo impossibile est, quod esse sit id quod est, i. e. suppositum, seu abstracte loquendo, quod actus subsistentiae sit actus existentiae. Insuper, subsistentia, ut quid naturae concretae, praedicatur « in quid » et « primo modo dicendi per se » de substantia prima. Est enim pars formalis, qua haec natura est revera substantia completa et simpliciter ultimo terminata in linea naturae. Actualitas autem existentiae non est de ratione ipsius substantiae seu essentiae individualis, et ideo praedicatur de illa non per se, sed per accidens, sumendo « per accidens » pro eo quod est praeter essentiam rei. (3) Impossibile est ergo affirmare existentiam esse idem ac subsistentiam. Nec S. Thomas bene intellectus tale quid docuit, ut quidam hodie audacter autumant. (4)

Est igitur persona seu suppositum *id quod* est, non autem *id quo* res est, seu actualitas existentiae. Ideo suppositum est subiectum immediatum recipiens esse et ex unitate suppositi sequitur unitas ipsius esse. Naturae autem singulari praecisive sumptae esse convenit mediante supposito, *cui* immediate esse attribuitur. Et sic evidenter sequitur quod subsistentia propinquius se habet ad naturam seu essentiam quam exis-

---

sentiunt: I. Gredt, *Philosophia Arist. Thomistica* [5], tom. 2. p. 107; v. Schaezler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, p. 382 sequ.; E. Commer, *System der Philosophie*, 1883, pars 1. p. 127; N. del Prado, *De veritate fundamentali philosoph.* 1911, p. 549 sequ.; Hugon, *Metaphysica*, 2. pars, p. 246 sequ.; A. Michelitsch, *Einleitung in die Metaphysik*, 1922, p. 48; H. Bonpensiere, *Comment. in I. p.* qu. 2 a. 3. concl. 4.

(1) III. p. qu. 16. a. 12 ad 1; vide de hac quaestione breviter D. Alvarez, *De incarnatione*, disp. 24. — (2) I p. qu. 3. a. 4; 1. Contra Gent. c. 22. — (3) De Ente et Essentia, c. 5; Quodlib. II, a. 4 ad 1. — (4) Cf. Ioann. a S. Thoma, *Philosophia nat.* I. p., qu. 7. a. 5. Doctrinam thomisticam noster Ioan. Syrus Uvadano in sua *Universa Philosophia arist. thomistica*, t. II. l. 1, phys. qu. 6, sequentibus propositionibus in hac materia absolvit: *a*) Suppositum seu persona, sive (quod idem est) subsistentia distinguitur realiter a natura individua; *b*) Subsistentia non in sola negatione, sed in aliquo positivo sita est; *c*) Subsistentia realiter ab existentia distinguitur; *d*) Subsistentia in ordine exsecutivo praecedit existentiam in natura substantiali; *e*) de axiomate illo: actiones sunt suppositorum. Auctores isti classici nihil sciunt de sententia « chimerae » simillima a Caietano inventa, sed omnes ex S. Doctore doctrinam suam hauriunt.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

tentia, et cum natura magis facit unum quam actus realitatis in ordine physico seu ipsum esse, quod a causa extrinseca advenit toti composito subsistenti (1).

Si nunc de perfectione unionis naturae divinae et humanae quaeritur, statim patet, unionem in una natura, sive dicatur divina sive humana aut tertia ex utraque coalescens, esse simpliciter excludendam, utpote rationi et fidei contrariam. Disputari autem potest, utrum Deus absolute loquendo posset alicui creaturae uniri in esse actualis existentiae intacta remanente natura singulari et personalitate connaturali, ita scilicet, ut sicut nunc persona divina vices gerit subsistentiae connaturalis, ita in casu isto suppleret existentiam creatam substantialem. Esset ergo unio in existentia, non autem formaliter in subsistentia. Huic quaestioni, si de pura possibilitate est sermo, affirmative respondendum esse non dubitamus, supposita reali distinctione modo affirmata inter actum subsistentiae et existentiae. Etenim nulla repugnantia videtur adesse, ut Deus vices gerat existentiae creatae, cum conceptus existentiae: ponere rem extra nihil, imperfectionem in se non involvat (2). Imo et graves Theologi sustinent, Deum posse uniri etiam accidenti, non quidem reddendo accidens suppositum seu ens subsistens, cum hoc notioni eius repugnet, sed faciendo accidens *reale* seu existens in rerum natura, supplendo eius existentiam per personam divinam (3). Ergo a maiori miraculo ad minus arguendo, et unionem naturae substantialis immediate in existentia et non in hypostasi possibilem esse iudicamus.

Talis autem unio, immediate supplendo existentiam substantialem, non foret tamen simpliciter maxima, cum remaneret adhuc modus multo intimior et perfectior: sc. coniungendi naturam divinam et humanam in una persona seu hypostasi, quam supponimus esse viciniorem, propinquiorem naturae creatae, quam eius existentiam. Etenim, ut iam diximus, subsistentia est formalis actus ipsius naturae substantialis dans ei ultimam perfectionem et complementum in linea *naturae*, ideo

---

(1) Caietanus, *in III. p.* qu. 17. a. 2. n. XII. — (2) Vid. Salmanticenses, *De inc.* disp. 8. dub. 3. § 4. Contrarie opinatur Nazarius, *in III. p.*, qu. 2. a. 11.quaestio 4. — (3) Cf. Gonet, *Clypeus, De inc.* disp. 9. a. 3. Similiter et multi graviores theologi, ut *Medina, in III. p.* qu. 4, a. 1 exp. art.; Greg. de Valentia, *De incarn.* qu. 4. punct. primum; Salisburgens (P. Mezger) *in III. p.* disp. 8. a. 1. § 2. Suarez, *in III. p.* disp. 14. sect. 4. probabiliorem putat contrariam sententiam. Et revera, non videtur esse possibilis talis assumptio, si negatur distinctio realis inter essentiam et esse accidentis. Quid enim suppleret persona divina? Existentiam? Sed haec est re ipsa natura accidentis. Nazarius, *in III. p.*, qu. 4. a. 1. quaest. 6, negat possibilitatem talis unionis, credens hoc *naturae* accidentis repugnare.

ad naturam pertinere evidens est et praedicatur de natura concreta *in quid*. Existentia autem est extra naturam, tamquam actus *realitatis* ordine physico, cuius immediatum receptivum est ipsum suppositum. Ergo ex unione secundum hypostasim necessario concluditur ad unionem in esse, non autem e converso. Ergo videtur, quod unio secundum existentiam esset minor, quam unio secundum subsistentiam, cum nihil magis unum naturae singulari esse possit, quam eius propria subsistentia et personalitas.

Persona ergo divina communicando propriam subsistentiam naturae singulari, ipsam intime pervadit ac penetrat ut actus formalis, non quidem informans, sed terminans ipsam in linea incommunicabilitatis, reddens illam sui iuris in esse et agere, dominam sui, dando illi complementum ultimum in ordine substantiae primae. Ergo videtur, quod talis unio secundum hypostasim sit inter possibiles perfectissima, cum unionem absolute maximam duarum naturarum in *una* natura hic in casu ut impossibilem eliminamus.

Sic ergo intelligendus est S. Doctor, quando affirmat: « Non potest esse nec intelligi maior unio creaturae rationalis ad Deum, quam quae est in persona » (1). « Non est altior modus possibilis creaturae, quod coniungatur Deo, quam per unitatem personae » (2). Pleno igitur iure docet Angelicus, unionem duarum naturarum in Christo esse maximam. Exclusa namque unione extremorum in *una* natura, terminus huius unionis est persona Filii Dei ut suppositum in natura humana. Nihil autem magis facit unum cum natura quam eius suppositum. Hoc autem suppositum divinum utpote simplicissimum est etiam perfectissime unum. Ergo et naturae assumptae multo perfectiorem unitatem tribuit, quam subsistentia connaturalis naturae suae, et magis cum ea facit unum. Et sic evidens est, quod haec unio in Incarnatione sit maxima post unitatem divinarum personarum ad invicem, ubi adest unitas in una simplicissima essentia (3).

19. Ex hactenus expositis faciliter deducitur existentia scientiae beatae in Christo ex ipsa unione hypostatica. Minimum enim inconveniens est Deo impossibile. (4) Maximum autem inconveniens esset, si animae illi ad summam dignitatem elevatae aliqua perfectio defuisset. « Quod qui non sentiat, dicit nervose Melch. Cano, hic de unione personali Dei et hominis stultissime sentit ». (5) Perfectio autem intellectus creati est

---

(1) III. p. qu. 7. a. 12. — (2) III. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 2. qu^{a} 2. ad 3. — (3) III. p. q. 2. a. 9. c. et ad contr. Cf. Caietanum, in h. l. n. V. et VI. — (4) S. Anselmus, *Cur Deus homo*, l. 1. c. 20. *M.*, P. L. 158, c. 392. — (3) *De locis theol.*, l. 12. c. 13.

visio divinae essentiae, in qua beatitudo consistit. Ergo non possumus Verbi naturae humanae hanc beatitudinem denegare.

Etenim, in incarnatione natura humana ita assumitur a Verbo in unam hypostasim, ut vere et proprie *homo sit Deus*. Elevatur ergo homo non solum ad participationem divini esse, sed et ad ipsam hypostasim, ad actum personalem Dei Verbi. Non est autem dubium, unionem secundum actum personalem Dei simpliciter excedere in perfectione non solum in ratione *beneficii* seu *gratuitatis* omnem aliam gratiam, ergo et visionem beatificam, sed etiam in ratione *entis* seu specifice sumptam. Hac enim unione personali, ut audivimus, summum bonum summo modo se creaturae dat, scil. dat suam personam. Maius est ergo esse Deum, quam operari secundum suppositum divinum, cum ordo substantialis praecedat ordinem operationis, agere enim sequitur esse. Haec enim operatio in supposito divino accidens quoddam est, a natura humana procedens. Et etiam gratia habitualis, principium connaturale actionum supernaturalium, in genere accidentis ponitur. Insuper haec gratia habitualis invenitur in anima sola sicut in subiecto, et solummodo secundum redundantiam quamdam dici potest esse in corpore. E contra persona divina, ut suppositum naturae, ad *totam* naturam hominis, ergo ad corpus et animam pertinet, ut actus substantialis totius. Ergo et multo maior est unio ad Deum per hypostasim, quam per omne donum gratuitum accidentale visione beata inclusa.

Audiamus S. Doctorem: « Gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine (- et hoc valet de gratia viae et patriae -). Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse coniuncta ipsi divinae naturae in persona Filii. Maius est autem ipsa res, quam similitudo eius participata ». (1) « Gratia habitualis est solum in anima, sed gratia, i. e. gratuitum donum Dei, quod est uniri divinae personae, pertinet ad totam naturam humanam, quae componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur, plenitudo Divinitatis in Christo corporaliter habitasse, quia est unita divina natura non solum animae, sed etiam corpori ». (2) Exinde sequitur ut doctrina certa, quod « unio incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem beatae mentis ad Deum » (3).

---

(1) III. p. qu. 2. a. 10 ad 1. — (2) Ib. ad 2. — (3) Ib. a. 11. De hac quaestione vid. Caietanum, *in III. p.* qu. 4. a. 1. n. VIII; Medina, ibid.; Salmanticenses, disp. 4. dub. 3; Suarez, disp. 9. sect. 2. qui hanc doctrinam, *communem* dicit.

Magna ergo pars difficultatum contra visionem beatam ex eo provenit, quod auctores quidam minoris, quam iustum est, aestiment unionem hypostaticam. Qui ergo principiis philosophiae modernae subiectivistae infecti personalitatem non in actu substantiali, sed potius in actione, in evolutione spiritus per operationem tamquam in aliquo termino perfectiori, ut autumant, inveniunt, faciliter credunt, hominem Christum paulatim proprio marte sicut ad superiorem gradum personalitatis, ita et ad perfectiones spirituales, ergo etiam ad visionem beatam tamquam ad ultimam phasim intellectualis processus pervenisse. Haec autem sicut iam philosophice falsa, ita theologice simpliciter respuenda sunt.

Affirmamus igitur, et firmiter tenemus, quod cum naturae humanae Christi concessa fuerit infinita gratia substantialis unionis, sc. ut sit suppositum divinum, non potest ei negari summa gratia in ordine operationis, seu ut in natura sua operetur proportionate suae hypostasi. Propria autem operatio supposití divini est videre Dei essentiam. Non autem potest anima Christi elicere hanc actionem intellectione Dei increata, ut iam audivimus. Ergo in anima eius humana necesse est ponere visionem creatam divinae essentiae, tamquam operationem eiusdem dignitatis ac eius suppositum. Ideo « beatitudo - quae est visio divinae essentiae - inerat animae Christi ex Divinitate », cui unita erat (1). Debebatur enim ei completissima beatitudo (2); ideo « anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita » tum communicando in persona Verbi quum per perfectam fruitionem (3).

Hanc rationem sic breviter proponit D. Alvarez noster: « Natura humana a primo instanti conceptionis Christi fuit elevata ad supremum esse, sc. ad esse personale Verbi Divini. Ergo ab eodem instanti debuit elevari ad supremam operationem sibi possibilem. Scientia autem comprehensorum seu visio beata est suprema operatio possibilis communicari animae Christi. Ergo habuit illam a principio suae creationis » (4). Ne igitur privetur anima Christi debita harmonia et proportione inter ordinem essendi et agendi, oportet ponere in ea operationem perfectissimam, quae est scientia comprehensorum.

20. Prosequor idem argumentum. « Quanto aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia eius » (5). Natura autem humana propinquissime accedit ad Deum, cum nec dari possit maior unitas quam hypostatica. Ergo debuit perfectissime par-

---

(1) In III. Sent. dist. 15. qu. 2. a. 1. qu^a 3. — (2) L. c. dist. 18. qu. 1. a. 4. qu^a 3. — (3) L. c. dist. 13. qu. 1. a. 2. qu^a 3. — (4) *De inc.* disp. 52. tertia concl. — (5) III. p. qu. 7. a. 1.

ticipare influentiam Deitatis. Et sane quidem. « Visio divinae essentiae convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei... Huic autem Verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita Verbo in persona, quam quaevis alia creatura » (1), ergo etiam quam beati, vel angeli visione fruentes. Isti enim a Verbo illuminantur in quantum in eis praesens est per aliquod accidentale donum, sc. per lumen gloriae creatum. Anima vero Christi ipsi causae luminis gloriae maxima unione iungitur. Ergo si iam praesentia Verbi per lumen praedictum clarificat mentem beatorum elevando illos ad visionem divinae essentiae, eo magis praesentia Verbi in unione hypostatica omnium maxima confert animae Christi tantam claritatem, ut ipsum Verbum seu divinam essentiam perfectissime attingat. Alioquin et illud sequeretur, angelos iam beatos perfectius fuisse a Verbo illuminatos, quam propria eius humana natura ipsi substantialiter iuncta. Constat autem Christum secundum humanam naturam perfectiorem esse angelis propter plenitudinem gratiae et gloriae (2).

Insuper, quidquid unitur alteri, unitur ei modo convenienti utrique extremo. Alia est unio corporis ad corpus, alia spiritus ad corpus, alia spiritus ad spiritum. Iam enim inter creaturas pure spirituales non datur unio - sc. accidentalis, sine mutua operatione seu influxu unius in aliam, qui fit per illuminationem et locutionem (3). Substantialem vero seu hypostaticam unionem unius creaturae cum alia simpliciter ut impossibilem excludimus (4). Si ergo iam accidentalis influxus unius spiritus in alium modo vitali, sc. intellectione et volitione exercetur, quid dicendum de unione illa maxima Verbi divini cum natura humana secundum subsistentiam? Etenim Verbum assumit totam naturam mediante mente seu intellectu (5). Intellectus autem est capax videndi divinam substantiam immediate. Nonne necessarium esse videtur, quod Verbum, intellectui unitum, ipsi et intellectualiter seu cognoscibiliter uniatur per commercium spirituale, quod in actione vitali ipsius intellectus consistit? Quis enim sapiens admittere vellet, Verbum, aeternam Sapientiam intellectui a se assumpto remansisse ignotam? Et si intellectus assumptus Verbum cognovit, ut supponimus, hoc non per fidem, per cognitionem naturae assumptae indignam, sed per visionem attigisse dicendum est, explendo sic capacitatem eius quoad cognitionem Dei immediatam. Sine vera et faciali cognitione Verbi ex parte intellectus humani, unio

---

(1) III. p. qu. 11. a. 4. — (2) III. p. qu. 22. a. 1 ad 1. — (3) I. p. qu. 106. et 107. — (4) III. p. qu. 3. a. 1 ad 2; cf. praeter alios Billuart, *De inc.* dissert. 6. a. 1. — (5) III. p. qu. 6. a. 2.

duarum naturam remaneret in ordine pure ontologico et physico. Esset unio quasi mortua. Naturae invicem penetrarent mediante Verbo ut hypostasi, sed sine vitali actione; ergo eo fere modo ac si Deus se uniret lapidi aut stipiti. Esset quidem substantialis, sed sine suo complemento vitali, sine visione et fruitione. Talis autem imperfecta unio repugnare videtur illi animae, in qua omnes thesauros sapientiae et scientiae Dei absconditos esse dicit Apostolus (1). Et cum mirabilis unio substantialis facta sit in primo instanti conceptionis Christi, in eodem instanti et visionem beatam adfuisse ponendum est (2).

Haec igitur significant verba S. Doctoris de perfectione ipsius animae Christi Deo unitae. « Quidquid est perfectionis spiritualis possibile alicui creaturae, totum creditur animae Christi esse collatum in primo instanti suae conceptionis » (3). « Plenitudo omnis gratiae et scientiae (- ergo et visionis -) animae Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso quod erat a Verbo Dei assumpta » (4). Tolle ab anima Christi hanc plenitudinem scientiae beatae et simul affirmare cogeris Verbum, quod est ipsa lux substantialis, quae venit in hunc mundum ut *omnes* illuminaret, seipsum propriae naturae humanae intellectuali occultasse illamque in tenebris reliquisse; quod quam alienum sit a sana Theologia facile est videre.

Ideo Doctores communiter ex ipsa unione hypostatica deducunt scientiam beatam Christi. S. Bonaventura ita arguit: « Absque dubio in Christo secundum humanam naturam ab ipsius conceptionis primordio fuit gratia perfecta et consummata plenitudo. Non enim decebat Verbum increatum uniri animae perfectissima unione, qualis est unio in unitatem personae, quin anima esset deiformis, secundum quod erat possibile. Ideo non tantum deiformitatem habuit gratiae et gloriae, sed etiam *super* omnem gratiam et gloriam » (5). Albertus Magnus simpliciter statuit ut certum, quod « Christus habuit cognitionem multiplicem... comprehensoris in patria, ex eo, quod Verbum sibi quoad animam semper fuit praesens et unitum » (6). « Ista natura (Christi) potuit assumi ad summam unionem quantum ad esse, ergo et quantum ad agere », sc. ad gratiam fruitionis, concludit Scotus (7). Expressius Durandus: « Rationabiliter ponitur in Christo fuisse cognitio beata etiam ab instanti suae conceptionis. Primo quia... natura quae assumpta est ad summum esse, ergo decuit

---

(1) Coloss. 2, 3. — (2) Haec argumenta vid. apud Melch. Cano, l. c. — (3) 29 de verit. a. 8. — (4) III. p. qu. 14. a. 4 ad 2. — (5) *In III. Sent.*, dist. 13. qu. 3. concl. — (6) *In III. Sent.* dist. 13. a. 11; cf. *Comp. Theol.* lib. 4. c. 15 ubi « propter unionem ad Verbum » perfectissima scientia in Christo ponitur. — (7) *In III Sent.* dist. 13. qu. 1. n. 3.

quod elevaretur ad summum operari sibi possibile. Sed beatitudo, quae consistit in visione divinae essentiae, est summa operatio possibilis naturae humanae, ergo, etc. Secundo, quia sicut dictum fuit prius, in Christo fuit plenitudo gratiae intensive... et sub plenitudine gratiae continetur gloria.. et sic patet primum » (1).

Sanctus autem Doctor noster totus insistit in unione hypostatica ut causa immediata ipsius visionis beatae. « Ex hoc ipso, quod anima Christi erat Deo in persona coniuncta, debebatur ei fruitionis unio » (2), quae sequitur ad visionem. « Christus ex hoc ipso quod fuit Deus et homo, etiam in humanitate habuit aliquid prae caeteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus » (3). « In Christo, in quo est humana natura unita divinitati in unitate suppositi, est invenire plenam et perfectam coniunctionem ad Deum » (4), ergo etiam per visionem. « In Christo hoc singulare fuit, ut esset simul viator et comprehensor, quod ei competebat ex hoc, quod erat Deus et homo... et sic intellectus eius luce gloriae illustratus Deum per essentiam videbat » (5).

21. Imo S. Doctor ex unione personali tamquam a maximo dono creaturae collato procedit ad probandam possibilitatem visionis beatificae pro nobis. Posset alicui, dicit, videri, quod unio divinae essentiae sit intellectui nostro per modum obiecti intelligibilis « propter immensam distantiam naturarum » impossibilis. « Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum Deo potest uniri ipsum immediate videndo » (6). Scilicet: ex maiori ad minus concludendo dicimus: si est possibilis unio in persona, eo magis est possibilis unio in visione. Cum ergo naturae humanae Christi collata fuerat illa summa gratia, hac, nempe scientia beata, privari non potest, secundum providentiam Dei, cui proprium est ordinem servare in rebus tum ordinis naturalis quam supernaturalis.

Similiter et S. S. Patres hoc argumento utuntur ad removendam a Christi intellectu humano omnem imperfectionem eique attribuendam plenitudinem scientiae sicut et cognitionem suae Divinitatis, ut iam superius vidimus. Ne autem lectores verba eorum afferendo gravemus, solum unum textum Augustini audiamus, in quo argumentum nostrum de praesentia Divinitatis intellectui Christi docere videtur: « Habitat in singulis Deus, tamquam in templis suis... Deus ubique praesens est et ubique

---

(1) *In III. Sent.* dist. 14. qu. 1. — (2) In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 4. qua 4. — (3) III. p. qu. 34. a. 4. ad 3. — (4) In Ioann. c. 1. lect. 8. n. 3. — (5) 10 de verit. a. 11 ad 3. — (6) 4. Contr. Gent. c. 54.

totus praesens, nec ubique habitans, sed in templo suo, cui per gratiam benignus est et propitius. Capitur autem habitans ab aliis amplius, ab aliis minus. De ipso vero Capite nostro Apostolus ait: quia in Ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter » (1). Quae verba S. Fulgentius de cognitione Verbi intelligit et dicit: « Quoniam Deus habitans capitur, quocirca ab illo plenitudo Divinitatis sine dubio capitur, in quo ipsa Divinitatis habitat plenitudo. In eo autem capitur, in quo cognoscitur. Illi ergo in quo habitat omnis plenitudo Divinitatis, non potest ipsius plenitudinis plena non inesse notitia » (2). Idem S. Pater affirmat, quod cum Christo Spiritus Sanctus sine mensura detur sc. per unionem ad Verbum, oportet, ut omnes thesauros sapientiae et scientiae habeat et ideo « necesse est ut plena sit in eo Divinitatis immensae notitia » (3). Et alibi scribit verba classica in nostra quaestione: « Perquam vero durum est et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus animam Christi non plenam suae Deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam » (4). Quae verba non oportet de plena cognitione comprehensiva Deitatis intelligere, sed intentioni Fulgentii satisfit, visionem veram facialem admittendo.

Theologi etiam nostrae aetatis thesim istam fideliter defendentes principaliter ex unione hypostatica visionem beatam repetunt (5). Non potest igitur ista cognitio facialis divinae essentiae animae humanae Christi durante tota eius vita denegari, quin et simul negetur unionem naturae humanae et divinae in una hypostasi esse maximam et perfectissimam. Adversarii ergo visionis beatificae dignitati et excellentiae Verbi incarnati gravissime derogant.

f) *Christus ut Filius naturalis in possessione hereditatis seu visionis.*

22. Scientia beata ex ipsa unione hypostatica deducta confirmari potest ex filiatione naturali homini Christo debita. « Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae » (6). Est autem filiatio

---

(1) *Epist. 187,* n. 38, 39; *M.*, P. L. 34. c. 847. — (2) *Ad Ferrandum, quaest. 3.* n. 34; *M., P. L.* 65, c. 423. — (3) Ib. n. 29. c. 419. — (4) Ib. n. 26. c. 416. – Caetera loca S. S. Patrum et specialiter Fulgentii vide apud Thomassinum, lib. 7. cap. 1-4; v. Schaezler, in *Katholik,* 52, (1872) p. 385 sequ. 512 sequ. — (5) Cf. Kleutgen, op. cit. p. 275; M. Glossner, *Lehrbuch der Kath. Dogmatik,* tom 2, 1874, p. 117; Heinrich-Gutberlet, op. cit. p. 737; Scheeben, *Mysterien des Christentums*[2] 1908, p. 289; I. Pohle, op. cit. p. 139; Commer, *De Iesu puero nato,* in *Jahrbuch für Philosophie u. spek. Theol.* vol. 15, p. 361 et 368, ubi breviter sed eleganter thesis proponitur; Bern. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*[2], p. 341; A. Schuetz, *Summarium Theol. dogmaticae,* Budapest, 1923, p. 114; *idem auctor, Dogmatika,* Budapest, 1923, vol. 1. p. 432. — (6) III. p. qu. 23. a. 4.

duplex: propria seu *naturalis*, et similitudo huius, sc. *adoptiva*. Filius naturalis dicitur a patre genitus generatione proprie dicta viventium (1). Adoptivus est factus, i. e. elevatus gratuite ad dignitatem et iura filii, ad similitudinem filiationis naturalis (2). Ergo definiri potest: personae, naturae patris extraneae, in iura filii et ad hereditatem gratuita admissio. In nobis ista adoptio fit imperfecte per gratiam viae, perfecte per visionem beatificam in patria (3).

Filius ergo naturalis ad familiam seu ad vitae consortium intimum ipsius patris pertinet et habet ius innatum, inalienabile ad hereditatem, nisi obstaculum aliquod inveniatur. Nec ius ad hereditatem acquirit actione aliqua personali, sed illud titulo nativitatis ei convenit. Filius naturalis in dignitate sua crescere non potest, cum iam ex origine sit aequalis patri, et ideo heres legitimus vocatur. Iste filius habet ergo gratiam patris non acquisitam, sed vi personalitatis suae ut filius genitus.

Christus homo est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis (4). Nec admitti potest ullo modo in Christo filiatio adoptiva, « cum non recipiatur aliquid dici participative, quod *per se* dicitur » (5). Terminus « homo » Christus, utpote nomen concretum, supponit pro supposito seu persona (6), quae in Christo est divina et nullomodo extranea Deo, sed pertinet ad intimam familiae vitam, i. e. ad naturam divinam.

Ubi autem est vera filiatio naturalis, ibi est ius innatum ad vitae consortium seu ad hereditatem, quae est in casu nostro ipsa possessio Dei per visionem facialem et fruitionem. Ergo et Christus homo iure et irrevocabiliter succedit bonis Patris sui, i. e. gloriae eius et possidet illa. « Ex hoc ipso, quod aliquis nascitur ab alio, habet ius in hereditate paterna, unde non est extraneus » (7). « Extraneitas respectu gloriae, quam nomen adoptionis importat, nullomodo convenit personae illi » (8).

Ista ergo persona divina sicut non potest crescere in sua perfectione hypostatica, ita neque in sua dignitate relate ad hereditatem, quae illi titulo nativitatis convenit. Nec in ordine ad bona Patris sui per merita sua aliquod ius novum aut maius acquirit, cum ei non conveniat mereri naturaliter sibi debita (9), ut suo loco adhuc dicetur. Natura vero humana Christi non postulat dilationem gloriae seu possessionis et usus

---

(1) Ib. a. 2. — (2) 2. II. p. qu. 45. a. 6; III. p. qu. 23, a. 3; qu. 39. a. 8 ad 3. — (3) III. p. qu. 3. a. 5; qu. 45. a. 4. — (4) III. p. qu. 32. a. 3. — (5) III. p. qu. 23. a. 4 et ad 2; Denzinger, n. 311 sequ. De filiatione Christi, cf. Billuart, *De inc.* diss. 21. a. 2; v. Schaezler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, p. 169 seq. — (6) III. p. qu. 16. a. 2, 5, etc. — (7) In III. Sent. dist. 10. qu. 2. a. 1. qu^{a} 1. ad 2. — (8) Ib. dist. 13. qu. 1. a. 1 ad 1. — (9) Suarez, *in III. p.* qu. 9. disp. 25. sect. 1; Medina, *in III. p.* qu. 34. a. 4; Kleutgen, op. cit., p. 278.

suae hereditatis, cum visio divinae essentiae, utpote quid absolute supernaturale, conveniat naturae humanae non secundum potentiam aliquam connaturalem intellectus humani, sed secundum operationem supernaturalem Dei. Pro Deo autem est aequaliter possibile elevare mentem infantis ad visionem beatam, quae est actio simpliciter spiritualis nullum commercium organorum admittens, quam intellectum supremi angeli. Et si aliquod impedimentum ex parte naturae humanae adfuisset, totum fuisset sublatum per operationem divinam (1).

Nec obstat ratio ac si pro nostra salute aut pro natura humana Christi melius fuisset privari hac beatitudine. E contra. Pro anima eius carentia visionis beatae fuisset privatio alicuius, imo summae perfectionis debitae, cum unumquodque dicatur tunc simpliciter perfectum, quando attingit suum finem. Nec finis incarnationis requirit ullo modo dilationem gloriae animae, cum talis defectus non augeat valorem meritorum Christi, imo deroget eius dignitati, ut saepius audivimus. Cum ergo beatitudo essentialiter sit in anima secundum intellectum, et Verbum fuerit unitum illi immediate, nullo modo conveniebat ei carere visione beata, quae ei ut Filio Dei naturali debebatur (2).

Quo iure igitur velles privare hunc hominem Christum, qui est Filius Dei Unigenitus et gratissimus Patri, actuali possessione suae hereditatis et fruitione bonorum Patris sui, cum secundum fidem catholicam omnes animae iustae, quibus nihil purgandum superest, statim post mortem ad visionem beatam admittantur? (3). Nonne et angeli statim post unum actum meritorium beatitudinem ipsis non vi personalitatis, sed ex gratia accidentali debitam, adepti sunt? (4). Quare ergo denegas visionem beatam Christo statim a conceptione sua, qui a principio sui esse erat Filius Dei naturalis?

g) Christus ut causa salutis nostrae habet perfectionem finis.

23. Thesis nostra ulterius comprobatur ex relatione Christi ad finem Incarnationis, qui est salus generis humani. Non enim Verbum incarnatum fuisset, si homo non peccasset (5). Venit ergo peccatores salvos facere, ut et nos per ipsum adoptionem filiorum reciperemus.

---

(1) III. p. qu. 34. a. 2 ad 3; a. 3 ad 2; 29. de verit., a. 8 ad 5 et 10; In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 3 ad 5. Adversarii visionis beatificae a principio conceptionis Christi argumentum desumunt etiam ex imperfectione organorum Christi, quasi visio beata exigeret usum sensuum internorum et externorum! Vid. Knabenbauer, *Stimmen*, l. c. p. 131. — (2) III. p. qu 49. a. 6. ad 3. — (3) Benedictus XII., vid. Denzinger, n. 530. — (4) I. p. qu. 62. a. 5. — (5) III. p. qu. 1. a. 3. Vide hanc quaestionem uberrime tractatam ex S. S. Patribus apud Thomassinum, *De Incarn.* toto libro 2.

Principium igitur humanae salutis est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus (1). Ergo et gratia « conferebatur ei tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut dicit Dionysius, eius virtus se extendit ad omnia, quae sub generatione cadunt » (2). Ergo Christus habuit gratias ad omnes operationes et effectus gratiae. Inter operationes autem et effectus gratiae continetur etiam, imo maxime, visio beatifica, in qua salus nostra proprie consistit, tamquam complementum omnium gratiarum nobis collatarum. Ergo et anima Christi hanc gratiam possidere debuit. « Ex hoc ergo, quod Verbum caro factum est, hoc effectum est, ut esset plenum gratiae et veritatis, ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet, quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi Unigenitus a Patre, consequens fuit, ut ab ipso in alios redundaret » (3).

Et revera, causam continere debere effectum omnes concedunt; et quanto est efficacior et universalior eius causalitas, tanto abundantius et eminentius excedit perfectionem eius. « Illud autem, quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu; oportet enim esse calidum, id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem... Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem... Ideo oportuit, quod cognitio beata in visione Dei consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato » (4).

Seu, ut alibi argumentatur S. Doctor: cum finis assumptionis humanae naturae a Verbo sit salus et reparatio humanae naturae, « talem oportuit esse Christum secundum humanam naturam, ut convenienter esse possit auctor humanae salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur. Et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruentem. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum » (5). Fruitio seu delectatio perfecta, ut patet, est effectus charitatis patriae, quae supponit visionem tamquam illud, in quo formaliter beatitudo consistit (6).

---

(1) I. Timoth. 2, 5. — (2) III. p. qu. 7. a. 9. — (3) Comp. theol. c. 214. — (4) III. p. qu. 9. a. 2. — (5) Comp. theol. c. 213. — (6) 1. II. p. qu. 3. a. 4; 3. Contra Gent. c. 26.

24. Ad cuius ulteriorem intelligentiam notandum est, Christum esse auctorem nostrae salutis per modum *causae efficientis, exemplaris et finalis*. Et ex hoc triplici titulo debemus ei adscribere visionem beatam.

Causa quidem efficiens principalis gratiae est solus Deus, cum participare naturam divinam soli Dei connaturaliter conveniat et nulli creaturae virtute propriae formae attribui possit (1). *Humanitas* autem *Christi est causa instrumentalis effectum supernaturalium* (2). Duplex est autem instrumentum, ut saepius inculcat S. Doctor, inanimatum seu pure mechanicum, sicut securis vel penna, et animatum, quod scilicet ita movetur a principali agente ut et se moveat, sicut servus vel minister est instrumentum domini sui. Inter haec autem instrumenta est adhuc aliqua diversitas attendenda. Quaedam enim sunt quidem animata, tamen sunt separata secundum suppositum ab ipsa causa principali, ut in exemplis allatis patet. Alia autem sunt unita secundum hypostasim ipsi agenti principali, a quo virtutem operandi habent, ideo eius organa dicuntur. Humanitas ergo est causa instrumentalis coniuncta Divinitati, non tantum sicut pars integralis unitur naturae seu supposito, sed sicut natura coniungitur actui subsistentiae, componendo cum eo unum suppositum. Natura ergo humana singularis Christi post assumptionem de facto ad Verbi hypostasim pertinet, non quidem ac si haec natura constitueret suum suppositum, sed in quantum terminatur et perficitur ab eo. Ideoque ei est simpliciter subordinata, sicut organum obedit primo moventi in viventibus (3). Retinet ergo humanitas Christi propriam naturam, et remanet sui domina etiam recipiendo et exsequendo motionem Divinitatis, ideoque est sancta et sanctificans (4).

Quando igitur humanitatem Christi instrumentum seu organum vivum Divinitatis vocamus, hoc intelligimus de instrumento physico et proprio, non autem de morali solummodo, sicut S. Doctor hoc constanter ac solemniter inculcat. Et revera, ut breviter loquamur, instrumentum morale sicut imperfecto sensu tantum est causa actionis ad quam ordinatur, ita et improprie et abusive tantum vocatur instrumentum. Humanitati Christi autem vera et realis causalitas attribuitur quoad effectus supernaturales. Debet ergo vocari instrumentum physicum, organum reale et vitale productionis ipsius gratiae (5).

---

(1) 1. II. p. qu. 112. a. 1. — (2) III. p. qu. 8. a. 1 ad 1; qu. 13. a. 2, 3; qu. 19. a. 1, et passim. — (3) Vid. profundissimam expositionem Caietani, de unione substantiali hypostatica, *in III. p.* qu. 2. a. 6. — (4) III. p. qu. 34. a. 1 ad 3. — (5) Cf. 1. II. p. qu. 112. a. 1 ad 1; 27 de verit. a. 3, a. 7; 4. Contra Gent. c. 41; III. p. qu. 8. a. 1 ad 7; qu. 18. a. 1 ad 2; qu. 48. a. 6; qu. 64. a. 3 et passim. De eadem doctrina ex

Instrumentum ergo purum non indiget aliqua habituali perfectione in ordine ad finem ad quem assumitur, ut in serra vel penna videmus; hic enim sufficit virtus naturalis instrumenti ut elevari possit ad effectum superiorem. Attamen instrumentum animatum, et adhuc magis, quod est vitaliter coniunctum principali agenti et remanet dominus suarum actionum, debet esse instructum perfectione interna in ordine ad causalitatem suam et effectus in aliis producendos. Ideo et in diversis potentiis animae spiritualibus et sensitivis ponimus habitus et virtutes operativas, imo et in membris imperio voluntatis subiectis habituales quasdam dispositiones (1).

Haec est ratio, quare humana natura Christi debet in se continere per modum habitus permanentis omnes perfectiones gratiae et donorum, ad quas producendas secundum ordinem actualem divinae providentiae tamquam causa Deo subordinata destinatur. « Duplex est instrumentum: animatum et inanimatum ... Instrumentum ergo inanimatum ita agitur quod non agat, et dicitur inanimatum anima rationali, et ideo non indiget habitu regente in operatione. Sed instrumentum animatum agit et agitur; unde sicut servus indiget habitu ad hoc, ut imperium domini sui debito modo exsequatur, ita et anima Christi ad hoc ut perfecte divina operaretur » (2).

Applicando hanc doctrinam ad nostram quaestionem, dicit Caietanus: « Quamvis primum instrumentorum genus non habeat actu quod instrumentaliter efficit, secundum tamen instrumentorum genus, qua-

---

gravioribus auctoribus vid. Salmanticenses, *De inc.*, disp. 23. dub. 4; Suarez, *in III. p.* disp. 31. sect. 3. in hoc nobiscum sentiens, agnoscit hanc thesim esse apertam sententiam S. Thomae; errat tamen, sect. 4 et sequ. circa naturam potentiae obedientialis ad hoc in anima Christi requisitae. Cf. Nazarius, *in III. p.* qu. 13. a. 2. secunda contr., qui in quarta contr. thesim a Suarez positam examinat. Novissime obsistunt huic sublimi doctrinae Franzelin, *De Sacramentis*,[5] p. 126; Pesch, op. c. p. 197. Stentrup, op. c. p. 1292, dubius haeret; Heinrich-Gutberlet, op. c. p. 752, potius accedit ad S. Thomam. Scheeben, op. c. p. 233 sequ. credit post minutissimas et obscuras subtilitates quid novi dicere, humanitatem Christi « *organum vivificatum Divinitatis* » appellando, cum tamen constat, iam S. Thomam ita locutum fuisse. V. gr. 4. Contra Gentes c. 41 dicit: « sicut anima unitur corpori ut instrumento, ita natura humana Verbo »; Christus est « organum Divinitatis », « ut corpus organum animae »; natura humana se habet ad Verbum in ordine operationis « ut manus ad animam ». Vid. Caietanus, l. c.; V. Contenson, *Theol. mentis et cordis,* lib. 10. c. 2. spec. 3; v. Schaezler, op. c., p. 371. Fr. Morgott, *Der Spender der hl. Sacramente,* 1886, p. 12; M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche,* 1903, pag. 240 sequ.

(1) I. II. qu. 50. per tot. — (2) In III. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 1 ad 4; cf. 29. de veritate a. 5 ad 2.

tenus sui dominium habent admixtum, actu habet, quod in aliis efficit. Et quia Christus homo sic est instrumentum Dei ut liber sit, libere cooperetur, et efficiat nos beatos, « ideo oportet ponere in anima Christi scientiam beatam, qua ipse est actu beatus » (1).

Non ergo ex hoc solo titulo postulamus scientiam comprehensorum in anima Christi, quia est simplex causa instrumentalis omnium gratiarum tum in via quam in patria, sed quia est « instrumentum *excellentissimum, et supremum agens* ex virtute sibi coniuncta ad modum instrumenti organici et reducit homines in actum illius rei, cuius ipse est etiam capax. Id autem, quod sic est instrumentum (perfectissimum) non solum reducit alia in actu secundum quod est tale in potentia, sed secundum est tale in actu » (2).

25. Ad eamdem conclusionem pervenimus, si consideratur *Christus ut causa exemplaris nostrae praedestinationis seu salutis.* Ipse est praedestinatus a Deo principaliter in filiationem naturalem, quatenus scilicet ab aeterno determinatum fuit in Deo, ut iste homo elevetur ad hypostasim divinam, quod est maxima gratia, quae creaturae communicari potest. Praedestinatio autem ad gratiam habitualem et visionem beatam est secundarius terminus in praedestinatione Christi, quia istae consequenter se habent ad unionem hypostaticam. « Multo enim maior et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quae est secundum operationem » (3), ut iam audivimus, ideo illa prius intenditur a Deo. Nos autem praedestinamur ad filiationem adoptivam, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis (4). Ex hoc iam patet non esse eiusdem rationis nostram praedestinationem et Christi. Differentia enim actionis est ex termino ad quem ordinatur. « Illud autem, quod est praedestinatio (sc. ex parte effectus), non est unius rationis in Christo et in nobis, quia praedestinatio Christi est ad unionem in persona, nostra autem ad unionem per operationem aut per habitum assimilantem, et hae duae uniones non sunt unius rationis, sed se habent secundum prius et posterius, et perfectum et diminutum. Ideo praedestinatio Christi et nostra non est unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam » (5).

Ex hoc ita arguitur. « Exemplar proprie si accipiatur importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad cuius imitatio-

---

(1) Caietanus, *in III. p.* qu. 9. a. 2, II. — (2) Ioann. a S. Thoma, *De incarn.*, qu. 9. a. 2, sed haec; Salmanticenses, *De inc.* disp. 17. dub. 4. § 1. — (3) III. p. qu. 4. a. 1 ad 2. — (4) L. c. qu. 24. a. 3. — (5) In III. Sent. dist. 10. qu. 3. qu^{a} 2.

nem fit aliquid » (1). Exemplar enim ideam rei significat, cuius intuitu agens operatur (2), ideo ad causalitatem formalem extrinsece reducitur. Evidens est autem, exemplar debere continere totam perfectionem exemplati, nihilque in hoc inveniri posse, quod in illo desideraretur. Ergo et in Christo praedestinato adesse debet illud, quod est principaliter intentum in nostra praedestinatione, sc. unio nostra cum Deo per perfectissimam operationem in visione faciali. Haec enim perfectio intellectualis et *realiter* intellectualiter inesse debet Christo, alioquin in principalissimo deficeret a suo exemplato.

26. Quod adhuc confirmari potest ex notione *causae finalis nostrae praedestinationis* et gratiarum nobis collatarum. Finis enim gratiae est unio nostra cum Deo inquantum est nobis possibilis secundum ordinem divinae providentiae. Maxima autem unio cum Deo habetur in humana natura Christi. Ergo talis unio in Christo est finis nostrae gratiae inquantum assequibilis per dona gratuita accidentalia nobis collata. Quo magis ergo augentur in nobis habitus gratiae sanctificantis, charitatis et aliarum virtutum, eo magis exprimitur in nobis similitudo divinae naturae, et consequenter et filiationis naturalis in Deo. Et quo magis efficimur deiformes per visionem beatam, eo magis accedimus ad primum Verbum expressum a Patre, et conformes erimus imagini Filii sui consubstantialis.

In isto ergo sensu dicimus praedestinationem Christi ad filiationem naturalem esse finem nostrae praedestinationis. Causalitas finis consistit in hoc quod allicit, movet ad appetitum et desiderium sui. « Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius » (3). Finis enim est bonum amatum et desideratum. Cum filiatione naturali, utpote summo bono creaturae rationali concesso, omnia alia bona supernaturalia dantur.

Quomodo vero poterit Christus praedestinatus nos movere ad appetitum et desiderium sui, nisi ponatur et ipsum esse plenum illa visione, per quam nos secundum ordinem providentiae perfectissime assimilamur eius filiationi naturali; cum erit Deus omnia in omnibus et videbimus eum sicuti est? Scientiam ergo beatorum habet Christus complete tamquam primus et perfectissimus praedestinatorum. Constat autem Christo iam a principio suae vitae temporalis hoc munus suum relate ad salutem nostram convenire, unde et statim a principio visionem beatificam habuerat.

---

(1) 8. de veritate, a. 8 ad 1. — (2) I. p. qu. 15. a. 1. — (3) 1. Contra gent. c. 75.

h) Christus ut Caput electorum non potest carere vita beata.

27. Inter omnes metaphoricas similitudines comparatio Christi capiti naturali clarius et solemnius exprimit influxum Verbi incarnati quoad nos in ordine supernaturali gratiae et gloriae. Ad rem B. Medina: « Nihil potuit significantius dici ad explicandum quod omnis operatio, omnis motus, omnis vis et efficacia et energia, quam habent christiani homines, habent a Christo et per Christum, quemadmodum membra a capite vitam et energiam recipiunt vi cuius agunt et vivunt » (1). Doctrina igitur de gratia capitali Christi quam maxime apta est etiam ad thesim nostram dilucidandam.

Deus « dedit ipsum (Christum) caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo eius » (2). Sensus est secundum textum graecum: *Κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ,* « i. e. Ipsum (Christum) dedit Ecclesiae (*dativum*) caput super omnia. Cum emphasi ponitur pronomen ante verbum *et Ipsum,* sc. Christum, cui omnia subiecta sunt et qui super omnes angelos est elevatus, *Ipsum* dedit caput Ecclesiae » (3). Addit S. Doctor: « super omnem Ecclesiam, sc. tam militantem, quae est hominum in praesenti viventium, tam triumphantem, quae est ex hominibus et angelis in patria » (4). « Caput corporis mystici, ita explanat hanc doctrinam S. Doctor, similitudinem habet cum capite corporis naturalis. Sed ad perfectionem capitis corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit. Ergo in Christo ad hoc quod sit caput, requiritur gratiae plenitudo » (5), et quidem non solum gratiae viae, sed et termini, cum principaliter hanc perfectionem communicare debeat membris suis.

Etenim « humanitas Christi quasi instrumentum Divinitatis fuit, ideo actiones eius nobis poterant esse salubres. Inquantum ergo speciale instrumentum Divinitatis fuit, oportuit quandam specialem coniunctionem ipsius ad Divinitatem esse. Unaquaeque autem substantia tanto a Deo plenius eius bonitatem participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat. Unde et humanitas Christi ex hoc ipso, quod prae aliis vicinius et specialius Divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit, ut non

---

(1) *In III. p.* qu. 19. a. 4. — (2) Ephes. 1, 23. — (3) Vide I. M. Vosté, *Commentarius in Epist. ad Ephes.* 1921, pag. 125. — (4) In Epist. ad Ephes. c. 1. lect. 8; Medina, *in III. p.* q. 8. a. 1, quarta concl. — (5) 29. de verit. a. 5. a. s.c.

solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit » (1).

Ut autem hanc eximiam doctrinam S. Doctoris, quam post S. Paulum principaliter ex S. Augustino hauserat (2), melius penetremus, oportet ex natura capitis naturalis ad praerogativa Capitis corporis mystici procedere. Tria enim possumus in capite considerare: scil. *ordinem* seu dignitatem excellentiae, quia caput est prima et excellentior pars corporis, et ideo omne principium consuevit vocari caput. Secundo *perfectionem,* quia in capite vigent omnes sensus interiores et exteriores, in caeteris membris vero tantum sensus tactus, qui tamen procedit ab ipso capite. Tertio vero *virtutem* seu *directionem*, quia virtus et motus caeterorum membrorum, ergo vitalitas eorum sicut et gubernatio in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. « Et haec tria conveniunt Christo spiritualiter. Primo quidem secundum propinquitatem ad Deum eius gratia altior est et prior, etsi non tempore, quia omnes acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius ... Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum ... Tertio virtutem habet infundendi gratiam in omnia membra Ecclesiae » et quidem tum interne sanctificando omnia, tum externe gubernando ea (3).

Principaliter tamen dicitur Christus caput electorum, perfectiorem gratiam nempe gloriam in ipsis causando. Iam vero quomodo verificaretur in Christo dignitas et excellentia capitis, si ipse non attingeret Deum eodem, imo et perfectiori modo quam beati et angeli comprehensores? Quomodo dici posset possidere plenitudinem omnium gratiarum nudatus ipsemet gratia consummata visionis? Quomodo verificaretur proprietas capitis quasi praecipua, sc. vitam infundere membris et illa gubernare et dirigere, si ipsum caput careret perfectione ultima creaturae rationali elevatae ad ordinem supernaturalem debita?

Nec quod obiicias, Christus ut caput caret virtute theologica fidei et nihilominus communicat membris suis hunc habitum supernaturalem; ergo a simili potest etiam causare gratiam visionis in beatis, quin sit oporteat in possessione actuali beatitudinis. Etenim secundum principia philosophica perfectius potest causare imperfectius, minime vero e contrario. Cum ergo Christus habuerit cognitionem perfectam eorum, de quibus alii fidem habent, et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut

(1) Ib. c. — (2) Cf. Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem heiligen Augustin*, 1892, pag. 40 s. et passim. — (3) III. p. qu. 8. a. 1; cf. in III. Sent. dist. 13. qu. 2. a. 1; 29. de verit. a. 4.

perfectum imperfecto, potuit esse auctor cognitionis viae in suis membris (1). Visio autem beata, utpote Dei immediata apprehensio, supponit eminentem scientiam in eo, qui hanc gratiam causare debet in aliis.

Infundit ergo Christus omnem gratiam viae et patriae omnibus, cum gratia eius etiam ut caput sit infinita, Sicut enim Deus est principium omnis esse, ita Christus omnis gratiae. « In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, dicitur habere illud quod influitur absque mensura et aliquo modo infinite. Puta si quis haberet fontem, qui aquam infinitam posset effluere, infinite diceretur et absque mensura aquam habere. Sic anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet Verbum sibi unitum ... Patet autem ex his quae dicta sunt, quod gratia ipsius Christi, quae dicitur capitis, secundum quod Christus est caput Ecclesiae, est infinita secundum influentiam » (2).

Et sic sufficienter videtur esse demonstrata thesis nostra etiam ex hac ratione. Ex plenitudine enim Christi accepimus omnem gratiam, etiam visionis. Et cum Christus sit caput a primo instanti suae conceptionis, et gratiam visionis ab hoc momento possedisse affirmandum est. Ideo et Theologi scientiam beatam Christi ex sua dignitate ut est caput deducunt (3).

ARTICULUS TERTIUS.

Relatio gratiae Christi et visionis beatae ad invicem.

§ 1. - De gratia Christi substantiali.

a) Eius existentia.

28. Stabilita thesi de existentia visionis beatae in anima Christi durante eius vita, restat ut videamus relationem eius ad gratiam Christi. Non enim sufficit argumentis affirmare Salvatorem nostrum fuisse compre-

---

(1) Ibid. ad 8. — (2) In Ioann. cap. 3. lectio 6. n. 4; cf. Compendium theol. c. 215 in fine. — (3) Melch. Cano, l. 12. c. 13; Suarez, disp. 25. a. 4. sect. 1; Gonet, disp. 16. a. 1. § 1. n. 8; Gotti, tract. 2. qu. 1. dub. 3. § 1, 2; v. Schaezler, in *Katholik*, l. c. p. 291; A. Lépicier, *De Inc. Verbi*, in qu. 9. a. 2; Cardin. F. Satolli, *De Incarnatione*, 1888, p. 185; H. M. Mancini, *Theol. dogm.* tom. 3, 1904, p. 288. Doctrinam S. Thomae de Christo Capite Ecclesiae clare expositam vide apud Commer, *Die Kirche in ihrem Wesen u. Leben*, 1904, p. 29 sequ.; v. Schaezler, *Das Dogma von der Menschwerdung*, p. 359 sequ.; Scheeben, op. c. p. 138; et specialiter M. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche*, p. 194 sequ., ubi tota haec doctrina historice et systematice eruditissime proponitur. Ex veteris, cf. Cardin. I. de Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, lib. 1. c. 44 sequ.

hensorem, sed et nexum huius visionis facialis cum tota sanctitate Christi oportet, saltem breviter, investigare, ut sic harmonia supernaturalis in ipsa humana natura eius clarius appareat.

Fide certum est, Christum hominem esse sanctum non solum per communicationem idiomatum, sed et *in sua natura humana;* et quidem tum negative, inquantum sanctitas importat puritatem a peccato, tum positive, sc. ut significat amicabilem coniunctionem mentis cum Deo, qua talis natura est revera Deo grata et ab eo dilecta in ordine supernaturali et quidem excellenter et modo prorsus singulari. Universa enim S. Scriptura hanc veritatem proclamat (1).

In particulari, Theologi communiter affirmant, naturam humanam Christi fuisse sanctificatam *per unionem hypostaticam*, non solummodo fundamentaliter seu radicaliter, inquantum scil. haec unio infallibiliter secum fert ius ad gratiam habitualem caeteraque dona cum illa connexa, sed etiam formaliter, vere et intrinsece (2). Intelligitur autem gratia unionis « ipsum esse in persona Verbi, quod humanae naturae absque meritis collatum est » (3). Sanctificatio vero formalis hic nihil aliud significat, quam quod Verbum sine aliqua forma, qualitate vel habitu creato inhaerente, *per se et immediate* vi unionis substantialis reddit naturam suam humanam Deo gratam et sanctam, seu tribuit ei effectus formales sanctitatis. Nullo modo ergo Verbum est forma inhaerens aut informans, vel principium *quo* operationis in hac sanctifica-

---

(1) Petavius, lib. 10, c. 5. Quidam ex antiquis admittebant Deum potuisse assumere naturam humanam quin haec esset sancta et Deo grata in ordine supernaturali, ut Durandus, *in III. Sent.* dist. 12. qu. 2. nec sententiam hanc abhorrere videtur H. Schell, *Kath. Dogmatik*, l. cit., pag. 177. — (2) Ita quasi omnes auctores maioris nominis, ut D. Soto, *De nat. et gratia,* lib. 3. c. 6. Venetiis, 1583, p. 229; Medina, *in III. p.* qu. 7. a. 1; Suarez, Disp. 18 sect. 1; I. Lugo, *De inc.* disp. 16. sect. 1, qui hanc sententiam « communem » vocat; Ioann. a S. Thoma, *De inc.* qu. 7. a. 1. Stentrup, op. c. p. 1213, dicit, doctrina haec sit *certissime theologice evidens.* Contradicere videtur S. Bonaventura, *in III. Sent.* dist. 13. a. 1. qu. 1. In scholiis novae editionis affirmant auctores critici S. Doctorem quaestionem nostram non tangere. Item Scotistae plures. Inter auctores modernos profunde nostram doctrinam tradit v. Schaezler, *Das Dogma von der Gnade,* 1865, p. 388 seq.; *Idem, Das Dogma v. d. Menschwerdung,* p. 164; Scheeben, o. c. p. 157; et *Mysterien des Christentums*[2], pag. 287 seq., breviter etiam E. Commer, *De Iesu puero nato,* in *Jahrbuch f. Phil. et sp. Th.*, vol. 15. pag. 368. Quidam solam sanctificationem moralem aut fundamentalem admittebant, ac si unio esset tantum titulus, ex quo dona supernaturalia Christo convenirent. A. Lépicier, *De inc.* qu. 7. a. 1. n. 6, non ita doctrinam Billuart, ut ipse credit, sed quasi communem Theologorum videtur impugnare. — (3) 29. de verit. a. 2. c.; cf. III. p. qu. 6. a. 6.

tione. Dicitur ergo *substantialis*, quia sanctitas ipsius Verbi communicatur naturae assumptae, et est *intrinseca*, quia haec sanctitas non solum denominative, ut quidam putabant, sed vere et proprie convenit naturae creatae (1).

Sanctitas tamen, quam naturae humanae communicatam dicimus, non est sanctitas *subiectiva* ipsius Dei. Ista enim, utpote ad ordinem operationis in Deo pertinens, nullomodo potest communicari alicui creaturae. Agitur ergo de sanctitate *obiectiva* Dei, quae inter attributa divina hoc proprium habet, quod possit creaturae communicari, sive accidentaliter ut communiter iustis, sive substantialiter ut homini Christo in mysterio Incarnationis. Haec igitur sanctitas humanam naturam *subiective*, sc. *in seipsa*, intrinsece reddit Deo dilectam. Et quamvis in se obiective ex parte personae divinae sit infinita, non tamen *infinite* sanctificat naturam (2).

Quando vero haec sanctificatio naturae assumptae attribuitur Verbo, iuxta meliorem partem Theologorum non intelligitur ipsa subsistentia Verbi, qua in se tamquam relatione subsistenti constituitur, sed potius *natura* Verbi, realiter quidem identificata cum hac relatione, virtualiter tamen ab ea distincta. Dicerem ergo: natura humana sanctificatur a natura divina *in recto*, a subsistentia relativa *in obliquo*. Ratio autem huius est, quia relationes subsistentes formaliter ut tales non videntur secum ferre aliquam perfectionem propriam virtualiter distinctam a perfectione naturae, sed significant purum respectum ad aliquid, sc. ad correlativum. Sanctitas vero, de qua est sermo, est vera et positiva perfectio et quidem absoluta; non potest ergo Verbo convenire ut significat subsistentiam relativam, sed ut est essentia, et sic etiam communicatio eius pertinet ad Verbum ratione suae naturae (3).

---

(1) Salmanticenses, disp. 12. dub. 1. § 1.; Billuart, diss. 8. a. 1. — (2) Suarez, Disput 22. sect. 1; Pesch, op. c. p. 164; Hugon, *De Verbo incarn.* qu. 5. a. 1. Errat in hoc Schell, o. c. p. 176 sequ., admittens, sanctitatem vi unionis solummodo per communicationem idiomatum et negat sanctitatem divinam posse communicari creaturis, non distinguens sanctitatem Dei subiectivam ab obiectiva, de qua hic unice est sermo. Vid. de hac quaestione I. Müller, *Ueber den Begriff des Heiligkeit* etc., in *Zeitschrift für Kath. Theol.* 1896, p. 470-514. Auctor considerat sanctitatem Dei ut summam, essentialem ac immutabilem bonitatem (Güte), quam in incarnatione Verbum immediate communicat naturae assumptae, sic reddens ipsam sanctam. Scheeben e contra, in *Kath. Dogm.* vol. 1. p. 595 et vol. 2. p. 160 potius intelligit sub sanctitate obiectiva ipsam summam dignitatem, immutabilem, purissimam maiestatem Dei. — (3) Cf. Salmanticenses, l. c. dub. 3; Gonet, *De inc.* disp. 11. a. 2. Contrarie sentit Ioann. a S. Thoma, disp. 8. a 1. et Nazarius, *in III. p.* qu. 7. a. 1. sec. con-

Ratio vero intrinseca huius sanctificationis substantialis est ex ipsa notione hypostatica desumenda. Verbum unitur naturae humanae substantialiter, non ergo secundum iuxtapositionem aut extrinsecam coexistentiam tantum. Constituitur enim natura humana completa per ipsam hypostasim Verbi, quae pervadit intime totam naturam, animam et corpus, dans ei ultimam perfectionem in ordine substantiali essendi et operandi. Ex Verbo ergo et ex natura singulari Christi resultat *unum quid*, cuius pars formalis, non quidem informans, sed intrinsece perficiens est ipsa persona Filii Dei. Magis ergo ex Verbo et ex natura humana fit unum, quam ex anima et corpore in homine, cum virtus divina excedat virtutem animi se iungentis corpori (1). Corpus autem nostrum ex unione animae fit non solum ens, corpus tale, vivum et sensitivum, sed et participat ipsam naturam intellectualem animae, ideo est corpus *humanum*, specifice distinctum ab omni alia formatione organica. Similiter Verbum se uniendo immediate naturae singulari Christi ei communicat omne illud, cuius haec natura humana est capax. Assumptio autem fit mediante anima. Cum ergo haec maxime capax sit sanctitatis, sequitur revera participem fieri ipsius sanctitatis Verbi. Ista sanctitas communicata immediate a Verbo, i. e. sine aliqua intermedia forma vel habitu creato, vocatur *substantialis* (2).

Haec ergo sanctitas, sicut et unio cum qua realiter identificatur, ex natura concreta ipsius Christi in Verbo subsistenti ab intrinseco provenit, ergo inseparabilis est ab ea, imo potest dici ei *naturalis*, non ac si causaretur a principiis naturae humanae, sed quasi proveniens in naturam humanam causante divina natura ipsius, quae ei unitur in hypostasi Filii (3). Optime ergo dici potest naturam humanam vi unionis esse *sanctificatam, consecratam, unctam unctione increata, deificatam* (4).

---

trov., quarta concl. Quaestio de perfectione personali resolvitur in Tractatu de Trinitate. Vid. Capreolus, *in I. Sent.* dist. 7. qu. 1 ad 3. contra 1. concl.; Cajetanus, *in I. p*, qu. 28. a. 2 ad tert. et praeter alios Billuart, *de Trinit.* diss. 3 ad 5. Novissime A. Horváth, in *Metaphysik der Relationen*, 1914, pp. 117, 192 sequ., renovare intendit sententiam contrariam de perfectione relationis Ioannis a S. Thoma, quam et alii, ut B. Torres, *Comm. in 17. quaest. I. p.*, qu. 28. a. 2. secunda pars, docuerunt, sed, ut credimus, vix efficaciter. Vid. E. Commer, in *Divus Thomas*, 3. tom. p. 175 sequ. Scheeben, o. c. vol. 3. p. 161. dicit: « substantia divina Verbi » in sensu Cyrilli, sine abstractione ergo personae et naturae, est principium sanctificationis; quod non est contrarium iis, quae exposita sunt.

(1) Caietanus, *in III. p.* qu. 2. a. 6. n. VIII. et a. 9. n. VI; Scheeben, op. c. p. 165. — (2) Gonet, disp. 11. a. 1. § 7. n. 16; Billuart, *De inc.* diss. 8. a. 1. § 1. — (3) III. p. qu. 2. a. 12; v. Schaezler, *Das Dogma v. d. Gnade*. p. 394. — (4) Scheeben, ib. pag. 158; Müller, l. c. p. 503 sequ.

b) Effectus formales gratiae substantialis.

29. Exinde faciliter deducuntur *effectus formales* sanctitatis ex gratia unionis in homine Christo.

Primus effectus, negativus voce, est puritas ipsius Christi ab omni peccato; imo *absoluta impossibilitas* peccati in illa natura creata unita Verbo, non tantum extrinseca et moralis, ut Scotistae autumabant, et eo minus consequens tantum, i. e. ex praevisione scientiae divinae Christum nunquam de facto peccaturum, ut schola Güntheriana audacter affirmabat (1).

Secundus effectus gratiae unionis in Christo est eius filiatio naturalis, cum, ut audivimus, in eo filiatio ratione subiecti non multiplicetur (2).

Tertius effectus eius summa et divina dignitas ipsius naturae humanae, cui propterea et adoratio latriae debetur ratione divinitatis cui unitur (3).

Quartus effectus consistit in hoc, quod haec natura est maxime a Deo dilecta et ei accepta, cum Deus illi maximum bonum simpliciter communicaverit. Ideo et Pater dicit de illo: « Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui » (4).

Quintus, qui sequitur ad praecedentem, secum fert valorem infinitae dignitatis *operum* Christi, quae Patri summe grata sunt propter Verbi personam; non ac si Verbum esset principium *quo* operationum naturae humanae, sed inquantum est *principium quod dignificationis* eorum.

Ultimus vero, specialiter pro nostra quaestione magni momenti, significat *ius Christi ad aeternam hereditatem* seu ad beatitudinem actualiter possidendam *per visionem beatam* (5), ut iam superius explicavimus.

---

(1) Profunde tractat de impeccabilitate Christi Scheeben, o. c. p. 187, nominando doctrinam scotisticam depravatam, quae prorsus superficialiter et pure mechanice unionem hypostaticam considerat. Obliviscitur tamen cl. auctor, tales conclusiones faciliter deduci posse ex doctrina scotistica de notione personae et consequenter de essentia unionis hypostaticae, quam tamen ipsemet Scheeben, vix sibi constans, non videtur reprobare. De errore Günther v. Kleutgen, o. c. p. 301. Thesis de impeccabilitate Christi vocatur a Pohle, o. c. p. 115, « fidei proxima ». — (2) III. p. qu. 35. a. 1. — (3) Ib. qu. 25. a. 2; Ad Hebr.. 1, 6. — (4) Matth. 17, 5; Marc. 1, 11; Luc., 3, 22. — (5) De omnibus his effectibus formalibus vide Salmanticenses, disp. 12. dub. 1. § 2. et *Müller,* l. c. p. 504. - Ex dictis ergo patet, Ludovicum Molina, *in I. p. Summae Theol.* qu. 14. a. 13. disp. 18. membr. 4., minus debito aestimare effectus unionis hypostaticae, cum in humana natura Christi vi unionis vix quid supernaturale agnoscere videtur, imo adiungit: « Habere potuisset (natura humana Christi) motus naturales sensualitis et passiones et rebelliones adversus rationem, quas caeteri patiuntur » et ut non consentiret indigebat plenitudine gratiae. Admittit quidem impossibilitatem peccati in Christo, tamen quod actu non peccavit ad providentiam Dei potius

Isti effectus formales sanctitatis vi gratiae unionis animae Christi inexsistentes nullum augmentum recipere possunt, cum non detur maior sanctitas sanctitate ipsius Verbi, ex qua isti effectus immediate oriuntur.

30. Nullum dubium est, quin S.S. Patres hanc sanctitatem naturae humanae Christi attribuant. Loquuntur enim saepius exordientes ex nomine « Christus » de eius unctione, consecratione, deificatione, etc., quae omnia non possunt intelligi de sanctificatione vi communicationis idiomatum, sed oportet illam extendere ad naturam creatam cui talis sanctificatio intrinsece et vere convenit (1). Ne vero lectorem gravemus, unum vel alium tantum afferre sufficiat. S. Gregorius Nazianzenus ait: « (Verbum) dicitur Christus propter divinitatem; ea enim humanitatis unctio est non operatione, ut in aliis Christis, sed totius ungentis praesentia sanctificans, cuius hic affectus est, ut id, quod ungit homo vocetur, et quod ungitur, Deus fiat » (2). S. Ioannes Damascenus vero dicit: « Ipse seipsum unxit, corpus videlicet suum divinitate sua ungendo tamquam Deus, unctus autem ut homo, quandoquidem ipse et hoc et illud est. Unctio porro humanitatis est divinitas » (3). Item alia occasione scribit: « Sicut id, quod igni iungitur, non natura, sed coniunctione et exustione fit ignis, idemque dico de carne incarnati Filii Dei. Illa siquidem per hypostasis communionem divinae naturae citra conversionem evasit Deus, non quod divina quadam efficacitate inuncta fuerit, velut unusquisque Prophetarum, sed potius per ungentis totius praesentia » (4). Augustinus autem docet: « In quo (Christo) et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro, quia una persona facta est Verbum et homo. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est, hominem in Verbo se, quia unus Christus Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo » (5). Alia vice affirmat, modum quo Christus ex Spiritu Sancto et de Maria Virgine natus dicitur, ostendere » gratiam Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae, quo esse coepit, copularetur Deo Verbo in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis et

---

reducit sicut ad causam. Haec tamen improbanda esse constat. Certum est enim Christum defectus naturae non contraxisse; item ab eo fomitem seu inclinationem ad malum excludendam esse. Cf. III. p. qu. 14. a. 3; qu. 15. a. 2. Impeccabilitas vero Christi est *intrinseca* et quidem *vi unionis*, sicut et sanctitas naturae assumptae.

(1) De nomine *Χριστός* vide Janssens, *De Deo-homine*, part. 1. p. 635. — (2) *Orat. 30*, n. 21; M. *P. G.* 36, c. 131. — (3) *De fide orth.* l. 3. c. 3; M. *P. G.* 94, c. 990. — (4) *Orat. 1. De imag.* nr. 19. M. *P. G.* 94. c. 1250. — (5) *Tract. 108 in Ioann.* n. 3; n. 3; M. *P. L.* 35, c. 1916.

filius hominis qui Filius Dei, ac sic in naturae humanae susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis » (1).

Doctorem vero Angelicum sanctitatem naturae humanae vi unionis attribuere omnino certum est. Christus enim vi unionis est simpliciter impeccabilis sicut et Deus. « Sicut enim non potuit descendere ad hoc quod peccaret, et ideo Christus nunquam peccavit, ita etiam non potuit descendere ad hoc quod peccare posset, et ideo etiam Christus nunquam peccare potuit » (2). « Eo enim ipso quod erat Deus, anima et corpus erant organum Deitatis, secundum quod Deitas regebat animam et anima corpus, unde non poterat peccatum attingere ad eius animam, sicut nec Deus potest peccare » (3). Expresse etiam affirmat, Christum vi unionis esse Deo gratissimum, eique maxime dilectum: « Coniunctio hominis ad Deum est duplex: una quidem per actionem, et haec est per charitatem... Haec autem gratia est omnium sanctorum communis... Alia vero coniunctio est hominis ad Deum non solum per affectum aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis seu personae... Et haec quidem coniunctio hominis ad Deum est propria Iesu Christi... Haec etiam est hominis Christi gratia singularis, quod est Deo unitus in unitate personae, et ideo gratis datum est... *Sed et gratissimum Deo facit,* ita quod de ipso singulariter dicatur: « Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui » (Matth., 17, 5). Hoc autem interest inter utramque gratiam, quod prima (per operationem) procedit ab aliquo habitu, seu a gratia habituali, secunda vero, sc. sanctitas substantialis fit « per ipsarum naturarum coniunctionem in persona una » (4). Beatitudinem vero naturae humanae Christi ex ipsa unione tamquam Filio naturali convenire iam supra ex ore Angelici audivimus.

§ 2. - De gratia accidentali Christi.

a) Eius existentia.

31. Praeter sanctitatem substantialem ponimus in anima Christi statim a principio suae conceptionis *gratiam accidentalem* seu habitum supernaturalem, qua sanctificatur intrinsece sed accidentaliter. Haec propositio est theologice omnino certa, fundata in S. Scriptura, proposita a S.S. Patribus et communiter a Theologis (5).

---

(1) *Enchirid.* cap. 40; M. *P. L.* 40, c. 252. Alius textos Patrum vid. apud Petavium, lib. 9, c. 7 et sequ.; Thomassinum, *De inc.*, quasi toto libr. 6, et Stentrup, o. c. p. 1224. — (2) In III. Sent. dist. 12. qu. 2. a. 1. ad 1. — (3) Ibid. corp. — (4) Comp. theol. c. 114. Difficultates ex S. Doctore solvunt Salmanticenses, disp. 12. dub. 1. § 1. — (5) Conc. VI Oecum., cf. Denzinger, n. 291; III. p. qu. 7. a. 1; qu. 34. a. 1; 29. de verit. a. 1. De certitudine huius thesis non concordant auctores. Medina dicit

Si vero rationes quaeris, cur haec gratia creata in homine Christo sit ponenda, iam ex prius dictis patet illam non ideo esse necessariam, ut humanam naturam Christi faciat *ex non sancta sanctam*, sed ut sit sancta etiam *hoc modo*, sc. *accidentaliter;* ergo omni modo, quo creata natura potest participare divinam sanctitatem. « Inquantum enim aliqua creatura magis ad Deum accedit, in tantum de bonitate eius magis participat, et abundatioribus donis ex eius influentia repletur, sicut et ignis calorem magis participat, qui ei magis appropinquat » (1).

Natura ergo humana propinquissime Verbo unita debet participare eius supernaturalem influentiam modo quo est eius capax. Verbum autem reddit quidem naturam hanc personaliter, non vero formaliter, sc. ut forma informans, sanctam. Cum ergo anima Christi utpote creatura, sit capax sanctitatis accidentalis, recipit a Verbi influentia sanctitatem creatam per modum formae informantis per gratiam habitualem (2).

Non tamen ideo ponitur haec gratia habitualis in Christo, ut ipse virtute eius fiat filius Dei adoptivus, cum ipse est, utpote naturalis Filius Dei, huius proprietatis gratiae sanctificantis incapax.

Nec potest ille sicut nos hac gratia acquirere ius ad hereditatem, cum haec, ut iam scimus, ei titulo filiationis naturalis debeatur.

b) Ad quid requiritur gratia accidentalis?

α) Ad agere supernaturaliter.

32. Gratia igitur Christi habitualis ad duo ordinatur: primo ad hoc ut anima vere et physice consors sit divinae naturae et ei assimiletur *accidentaliter;* secundo vero ad hoc, ut anima elicere possit operationes supernaturales. Natura enim creata, ergo etiam humana Christi, etsi supposito divino unita, remanet intra ordinem naturae et consequenter ad actiones essentialiter supernaturales non est proportionata. Indiget ergo ad istas exercendas principio *quo* seu forma supernaturali operativa. « Illud enim quo aliquid operatur oportet esse formam eius; nihil enim agit, nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid

---

illam negare, esset ingens temeritas, et fere haeresis, *in III part.* qu. 7. a. 1. quarta concl.; Alvarez dicit hoc esse de fide, *De inc.* qu. 7. a. 1; F. Sylvius affirmat hanc doctrinam esse probabiliter de fide; *in III p.* in h. l., concl. 1; Suarez putat esse fide certum in Christo esse gratiam per modum doni creati inhaerentis, disp. 18. sect. 2. Auctores moderni fere consentiunt veteris: Pohle, tom. 2^5, p. 125. nominat hanc propositionem theologice certam, similiter F. Diekamp, tom. 3^{3-5}, p. 250. – Thomassinus (lib. 6. c. 5 et 6) quasi solus inter maiores Theologos negare videtur hanc gratiam creatam in Christo.

(1) Comp. theol. cap. 214. — (2) 29. de verit. a. 1. ad 10 et ad 5.

nisi per id quod est forma eius » (1). Hoc principium generale applicandum est etiam humanitati Christi in ordine supernaturali operanti. Deus enim non minus providet in ordine supernaturali quam in naturali. « Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus et sic motus, quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles... Multo igitur magis illis, quos movet ad bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moventur ad bonum aeternum consequendum » (2). Cum ergo natura humana Christi actiones essentialiter supernaturales, v. g. cognitionem et dilectionem Dei exercere debuerit, oportuit ipsam perfici per formam supernaturalem, quae esset principium connaturale harum operationum. Perfectio autem prima habitualis est gratia sanctificans (3).

Istae actiones supernaturales ab anima Christi eliciendae non sunt omnes eiusdem speciei. Diversae autem operationes specificae postulant principia proxima specifice distincta, ex quibus immediate fluant.

Ideo in ordine naturae adest necessitas ponendi diversas facultates operativas, tamquam principia immediata actionum (4), quae ab essentia animae oriuntur. In ordine supernaturali gratia habitualis consideratur ut natura seu essentia quaedam, utpote participatio physica divinae naturae prout haec in sua propria intima quidditate consideratur (5). Ergo etiam ibi adest necessitas ponendi potentias operativas, quae virtutes vocantur. « Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus » (6). « Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est, quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus » (7). Ergo omnino oportet ponere in Christo gratiam habitualem, ut proportionate instructus appareat virtutibus in ordine supernaturali ad actiones supernaturales.

Et si obiicias, ad tales actiones Christum-hominem iam virtute divinitatis sibi unitae sufficienter, imo eminenter elevatum videri et ideo

---

(1) 2. Contra Gent. c. 59. — (2) 1. II. p. q. 110. a. 2. — (3) III. p. q. 7. a. 1. — (4) I. p. q. 77. a. 1, 2. — (5) Vid. expositionem brevem et claram huius doctrinae apud A. Goudin, *Tractatus de gratia,* quaest. 4. a. 5. — (6) 1. II p. qu. 110. a. 4 ad 1 et 2; in II. Sent. dist. 26. qu. 1. a. 4. — (7) III. p. qu. 7. a. 2.

concursu actuali Dei supposito posse operari supernaturaliter, respondet S. Doctor: in quantum Christus erat Verbum, habuit quidem facultatem omnia bene operandi operatione divina; sed quia non obstante unione personali remanet distinctio naturarum, et consequenter operationum secundum utramque naturam, ideo oportet ponere in eo gratiam creatam, ut operari possit convenienter naturae suae assumptae (1).

« Quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis. Unde in uno operante sunt diversae operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duae naturae et duae operationes, et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem » (2). Ideo sicut ponitur in eo scientia humana, ita et gratia creata.

Necessitas tamen postulandi habitum creatum in Christo ratione operationum supernaturalium *ut sic*, non est simpliciter absoluta. Posset enim Deus absolute loquendo saltem aliquas actiones supernaturales in anima Christi producere per solam motionem seu per gratiam actualem supernaturalem, sicut et in aliis hominibus hoc facit, non enim omnis actio supernaturalis procedit a gratia habituali. Requiritur ergo haec gratia habitualis ad operationes supernaturales *in sensu perfecto* et *proprio* sumptas, prout sc. Deus operatur in rebus secundum conditionem naturae tum in se, tum supernaturaliter consideratae.

Ad rem Caietanus: Non est hic sermo de necessitate absoluta gratiae habitualis ad agere supernaturaliter, quod sc. aliter esse non potest, « sed de necessario secundum ordinem rebus consonum, seu secundum potentiam Dei ordinatam, ita quod impossibile est aliter se habere stante ordine a divina sapientia statuto, sicut dicimus in naturalibus necessarium esse, quod homo fiat ab homine et leo a leone et in artificialibus quod domus fiat ab artifice, etc. » (3).

Totam hanc doctrinam sequentibus complectitur Angelicus: « Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali, secundum quam Deo similatur, unde et vita animae dicitur. Secundo perficit illam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes, sicut vires ab essentia, quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. Et propter haec duo oportet ponere gratiam in anima Christi: quae cum sit perfectissima in spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam forma-

(1) Ib. a. 1 ad 2. — (2) 20, de verit. a. 1 ad 2. — (3) *In III. p.* qu. 7. a. 1. II.

liter in esse. Deitas autem non est formaliter (- i. e. ut forma informans -), sed effective perficiens ipsam. Unde oportet aliam formam creatam in ipso ponere, qua formaliter perficiatur, et haec est gratia. Similiter etiam cum alia sit eius operatio secundum humanitatem et secundum divinitatem, sicut et alia natura, oportet ut operatio eius humana habeat habitum perficientem, alias esset imperfecta. Et ideo in Christo oportet ponere gratiam et virtutes » (1).

β) Ad visionem beatificam eliciendam.

33. Urgetur specialiter eadem ratio ponendi gratiam habitualem in Christo in ordine ad visionem beatificam. Beatitudo enim, ad quam natura humana Christi ordinatur, in visione Dei, ergo in operatione consistit. Non ergo formaliter in unione hypostatica praecisive sumpta, cum nec ipse Deus beatus sit ex eo quod *est,* sed ex eo quod se videt, amat et seipso fruitur. Unde et anima Christi actione sua debet attingere Dei essentiam in se. Hoc autem, ut iteratim diximus, non potest fieri actione increata ipsius Dei humanitati Christi comunicata. Ergo videt Deum visione creata ex parte subiecti videntis. Nec dicatur homini Christo esse connaturale videre Deum, cum unitus sit Filio Dei in supposito. Hoc verum est de eo secundum divinam, non autem secundum humanam naturam. Isti enim haec beatitudo attribuitur ex gratia, sc. ex aliquo dono naturae eius divinitus superaddito (2).

Iam vero principium proximum *quo* eliciendi hanc actionem visivam in anima Christi, sicut et in omnibus aliis beatis, est lumen gloriae intellectui eius infusum, quod elevat intellectum supra vires suas naturales, illumque subiective capacem reddit attingendi Deum immediate in sua essentia (3). Istud autem lumen gloriae, utpote habitus intellectualis operativus, supponit animam iam in ordine supernaturali per habitum entitativum esse complete constitutam, i. e. gratia habituali ornatam et habitibus operativis supernaturalibus instructam. Imo lumen gloriae est ultima et maxima perfectio in ordine supernaturali accidentali, in quo creatura per operationem Deo unitur, cum sit illa ultima vis, quae immediate et formaliter nos coniungit Deo, obiecto nostrae beatitudinis supernaturalis, et formaliter gratiam viae transformat in gratiam termini. Est ergo causa totalis nostrae beatitudinis tum quoad visionis exercitium tum quoad gradum (4). Gratia habitualis, quae est

---

(1) In III. Sent. 13. qu. 1. a. 1. — (2) Vid. III. p., qu. 7. a. 1 ad 1; qu. 9. a. 2 ad 1 et 2; qu. 10. a. 4; 29. de verit. a. 1. c. et ad 3, 4, 5. — (3) I. p. qu. 12. a. 5. — (4) Ibid., a. 6 ad 3; vid. ad hoc Commentatores ut D. Bannez, in h. l.; Medina, *in III. p.* qu. 10. a. 4; Billuart, *De Deo uno,* diss. 4. a. 8. Caietanus, *in III. p.*,

inchoatio gloriae, consummatur per lumen gloriae in gratiam patriae quae est numerice eadem ac gratia viae (1). Breviter: ad beatitudinem indigebat anima Christi habitu gratiae sanctificantis, et solum hac supposita potuit elicere actum visionis beatificae mediante lumine gloriae.

S. Doctor ita argumentatur: « Quamvis ex hoc ipso, quod Christus Deus (in supposito) erat, sibi gloria debebatur; tamen oportuit, quod esset aliquid formaliter perficiens ipsam animam ad actus gloriae. Et haec fuit gratia, quia gratia consummata in anima est idem ac gloriae lumen et etiam perficiens eam ad actus viae » (2). Scilicet gratia consummata *complete intellecta* includit lumen gloriae formaliter et praecisive sumptum, et haec eadem gratia habitualis est principium operationis supernaturalis, pignus hereditatis, inchoatio, et quasi semen gloriae in nobis in via (3).

γ) Ad meritum supernaturale.

34. Ad eandem conclusionem pervenimus, si consideramus quod Christus ut homo sibi et nobis vere et proprie supernaturalia meruerit, ut fides et theologi communiter docent (4). Reprobata sententia nonnullorum, qui sustinent, etiam opera naturalis ordinis posse ex ordinatione extrinseca divina aliquid vere et proprie mereri a Deo, vel, quod ad idem redit, gratiam habitualem non esse necessariam simpliciter ad meritum, sustinemus ut doctrinam certam, principium connaturale meriti supernaturalis de condigno, quod unice verum et rigorosum meritum vocatur, esse donum aliquod supernaturale animae inexistens, quod sensu perfecto est gratia sanctificans. Etenim meritum seu merens debet esse in proportione aequalitatis seu intrinseci valoris et dignitatis cum praemio et quidem non solum ex parte personae operantis, quod in Christo ratione unionis adest, sed etiam ex parte operis praestiti. Impossibile autem videtur tale opus posse procedere ab aliquo subiecto carente *principio quo* supernaturali actionis, quae ex se, connaturaliter, est eiusdem dignitatis ac praemium. Tale autem principium *quo* est gratia habitualis.

« Actus cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus. Hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem ». Supernaturalia autem, inter quae principale est vita aeterna, sunt bona

---

qu. 10. a. 4. in hoc ab aliis thomistis corrigitur, cum ipse τὸ « magis » in resp. ad 2 h. a. 4, qu. 10, comparative sumit; constat tamen « magis » ibi significare idem ac proprie. Vid. 3. Contra gent. c. 55, 58 et Sylv. Ferrariensis, in h. l.

(1) 1. II. p. qu. 111. a. 3 ad 2. — (2) In III. Sent. dist. l. c. ad 5. — (3) 1. II. p. qu. 114. a. 3; a. 8. ad 2; 2. II. p. qu. 24. a. 3 ad 2. — (4) Conc. Trid. Denz. nr. 790, 795, 820, etc.

supra proportionem naturae creatae, cuius etiam cognitionem et desiderium excedunt... « Inde est, quod nulla natura creata (- ergo nec humanitas Christi -), est sufficiens principium actus meritorii alicuius praemii simpliciter supernaturalis, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia vocatur » (1). « Homo enim sine gratia non potest habere aequale opus operi quod ex gratia procedit; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto perfectior actio » (2). Iam vero actiones humanae naturae Christi in seipsis consideratae pertinent ad ordinem naturalem. Nisi ergo per aliquod principium *quo* supernaturale eius natura supra se elevetur, non potest elicere actiones meritorias alicui praemio supernaturali proportionatas.

Nec ad hoc praestandum sufficit suppositum divinum. Verbum vere dignificat et quidem infinite actiones Christi ut principium *quod* agens, non autem mutat substantialiter naturam humanam nec huic confert principium *quo* operativum supernaturale ex parte ipsius subiecti. Insuper, si Verbum sufficeret ad reddendas meritorias actiones Christi, sequeretur etiam actiones Christi naturales et necessarias esse ex seipsis meritorias, quod nemo admittit; cum anima Christi non habeat potentiam subiectivam naturalem activam supra corpus suum nec propria virtute transmutare illud possit (3), nec differentiam inter actiones necessarias et liberas auferre. Ergo omnino requiritur gratia habitualis tamquam principium *quo* operationum in Christo relate ad meritum in ordine supernaturali. « Quamvis meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae; tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest » (4).

---

(1) 1. II. p. qu. 114. a. 7. — (2) Ibid. ad 2. — (3) III. p. qu. 13. a. 3, 4. — (4) 29. de veritat. a. 5 ad 4; ib. a. 1. a. s. c. 2, 3, 4; a. 6. Quidam Theologi, praeter Scotistas et Nominales, credebant, donum aliquod supernaturale inhaerens non esse necessarium ad meritum de condigno supernaturalium, ut Caietanus, *in 1. II. p.* qu. 114. a. 2; Medina ib., et *in III. p.*, qu. 7. a. 1. Fr. Sylvius, *in 1. II. p.* qu. 114. a. 2, probabile putat sola gratia actuali posse vitam aeternam mereri. Quasi communiter tamen reiicitur haec opinio et postulatur gratiae donum habituale in anima ad meritum proprie dictum in ordine supernaturali. Vid. Ferrariensis, in *III. Contra gent.* c. 147; I. Capreolus, in *I. Sent.* dist. 17. qu. 1, a. 1. concl. 2; Salmanticenses, *in 1. II. p. tract. 16, de merito*, disp. 3. dub. 1. § 1; Ioannes a S. Th. *De gratia*, disp. 29. a. 1; Gonet, *De gratia*, tr. 9. disp. 2. a. 2. § 3; Salisburgenses (P. Mezger), tr. 9. disp. 9. a. 3. § 1; Ripalda, *De Ente supernat.* disp. 16, sect. 1. disp. 78. sect. 3, 4; Gr. de Valentia, *in 1. II. p.* disp. 8, p. 3; V. Contenson, *Theol. mentis et cord.* lib. 7. diss. 5. cap. 2. spec. 1. Sylvius, l. c. hanc sententiam non minus probabilem reputat. Moderni accedunt ad hanc doctrinam, vid. Scheeben-Atzberger, *Handb. d. Kath. Dogm.* 4. vol. p. 118; Diekamp, *Kath. Dogmatik*, vol. 2^{3-5}. p. 528. — Quantum ad *necessi-*

Ad verum meritum supernaturale de condigno non sufficit tamen sola gratia habitualis, sed requiritur etiam ordinatio saltem virtualis actionum ad finem ultimum supernaturalem, sc. ad Deum in seipso diligendum per charitatem. Sine influxu enim charitatis meritum esse non potest. Charitas vero, quae distinguitur realiter a gratia habituali (1), supponit, utpote habitus operativus, habitum entitativum, sc. gratiam sanctificantem, in qua fundatur et a qua fluit. Ergo et ex hac parte necessaria est gratia creata in anima Christi.

« Motus humanae mentis ad fruitionem divini boni (similiter et ad alia bona cum ea connexa), dicit S. Doctor, est proprius actus charitatis, per quam omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a charitate » (2). Ideo meritum primo pertinet ad charitatem. Nec enim « actus fidei est meritorius nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat., 5. Similiter etiam actus patientiae et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate haec operetur, secundùm illud I ad Corinth., 13, 3: "si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest „ » (3). « Actus aliarum virtutum non sunt meritorii, nisi *inquantum* informati charitate, sicut nec actus virtutum sunt laudabiles, nisi inquantum sunt voluntarii » (4). Sicut ergo ad naturam operis laudabilis intrinsece requiritur voluntarium, ita et ad meritum influxus charitatis et consequenter gratia habitualis.

---

tatem gratiae habitualis ad meritum in Christo multi credunt illam simpliciter non requiri, quia opera Christi vi unionis sunt infiniti valoris; v. Suarez, disp. 39. sect. 1; Ripalda, l. c., sect. 5; Gonet, *De inc.* disp. 12. a. 2. § 1. dico tertio. Sed hi, ut videtur, confundunt dignificationem actionis ex parte *personae* cum dignitate operis et principii *quo* operantis; vid. Salmanticenses, *de inc.* disp. 13. dub. 4. § 3 et § 5, qui omnes difficultates solvunt. S. Doctor noster indubitate doctrinam in textu explicatam defendit, ut l. c. hoc evidenter probant. Alvarez, disp. 31, duas conclusiones enuntiat: *a*) ex parte operis erat simpliciter necessaria gratia inhaerens; *b*) ex parte supposití operantis non erat simpliciter gratia habitualis necessaria, ut operationes humanae essent Deo gratae gratitudine *personali*. Haec vero iuxta exposita omnino approbari possunt, et Pesch, *De inc.* [3], p. 162, idem affirmat. Quid vero de potentia extraordinaria Dei fieri possit, infra dicetur.

(1) 1. II. p. qu. 110. a. 3; 27. de verit. a. 2. — (2) 1. II. p. qu. 114. a. 4. — (3) Ib. ad 4. — (4) In III. Sent. dist. 30. qu. 1. a. 5 ad 3; Ibid. dist. 18. qu. 1. a. 2. c. Theologi disputant de modo et *gradu* influxus charitatis quoad meritum. Quidam solam coexistentiam charitatis requirunt, alii vero virtualem directionem operum in Deum mediante hac virtute theologica postulant. Primam vid. apud Ripalda, l. c. disp. 90. sect. 5; secundam apud Salmanticenses, *de merito*, disp. 4. dub. 2. § 1. Mirum est, qua facilitate quidam etiam ex modernis, ut Pohle, o. c. p. 607; Pesch, *De virtutibus theol.* [3] p. 306, ab hac pulcherrima doctrina Angelici recedant, cum tamen constat illam esse

δ) Natura capitis postulat gratiam habitualem.

35. Existentiam gratiae habitualis in anima Christi postulat insuper eius dignitas ut est caput nostrum. Caput enim influit vitam in membra. Et sicut Christus est vitis vera, ita et nos sumus palmites (1), qui vita eius supernaturali nutrimur. Idem est autem sucus quo vivit vitis et nutriuntur palmites. Ita et caput vitam, quae in eo est, communicat membris suis. « Ex illa enim eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alias derivetur, quod ad rationem capitis pertinet ». Gratia ergo eius personalis est simul gratia capitis, inquantum iustificat alios (2). Ergo et in hoc sensu verificatur dictum apud Ioannem: *de plenitudine,* sc. gratiae habitualis, *eius accepimus* et nos *gratiam pro gratia* (3).

Et revera, natura capitis postulat conformitatem in natura cum aliis membris. Et haec identitas specifica gratiae habitualis Christi et nostrae complet in eo rationem capitis, quia sic in sua humana natura habet perfectionem supernaturalem, nempe gratiam homogeneam cum aliis hominibus et apparet quasi principium et regula perfectionis supernaturalis in suis membris (4). Gratia igitur habitualis in Christo eiusdem speciei ac nostra (5) est omnino admittenda, et quidem a primo instanti eius conceptionis.

§ 3. - De mutua habitudine gratiae increatae et creatae ad invicem et ad visionem beatam.

36. Duplex haec sanctitas, quam in natura humana Christi ponimus, debet esse in quadam mutua relatione. De relatione seu habitudine habitualis gratiae ad gratiam unionis pauca saltem dicenda sunt, ut melius videamus, quomodo gratia creata Christi caeteraque dona, ergo etiam visio beata, connectantur cum unione hypostatica. Tria igitur determinanda sunt: an gratia habitualis praecedat vel sequatur gratiam substantialem seu unionem; quomodo haec gratia creata et simul visio beata ab unione hypostatica dependeant et de perfectione gratiae habitualis visione beata inclusa.

---

pro tota vita christiana et perfectione evangelica, quae essentialiter in charitate consistit, veritatem fundamentalem. Et revera, quomodo organica natura perfectionis sine mutuo influxu virtutum et sine directione operum aliarum virtutum per charitatem explicari potest? De mente vero S. Doctoris dubitare minime fas est.

(1) Ioann. 15, 5. — (2) III. p. qu. 8. a. 5. — (3) Ioan. 1, 16. — (4) In III. Sent. dist. 13. qu. 2. a. 1 c. — (5) Alvarez, disp. 35; Suarez, disp. 18. sect. 2.; Salmanticenses, disp. 13. dub. 1. § 3.

a) Gratia habitualis non praecedit unionem.

37. S. Doctor saepius proponit quaestionem, an gratia habitualis praecedat unionem (1). Quaestio ergo pro meliori intelligentia mysterii incarnationis sine dubio alicuius momenti debet esse.

Tempore S. Thomae circa hoc erant diversae opiniones, sicut et postea quidam minus recte de ordine inter utramque sanctitatem senserunt. Nonnulli enim gratiam habitualem praecedere debere unionem ea ratione affirmabant, quasi homo per usum gratiae esset causa meritoria ipsius unionis. Alii vero hanc praecedentiam ut necessariam dispositionem seu conditionem exigebant, quam ideo et *gratiam unionis* vocabant. Alii loquebantur de dispositione praevia congruentiae seu decentiae, cum conveniens videatur, ut anima pro unione hypostatica dono gratiae ornata appareat. Angelicus omnes istas sententias reprobat.

Et primo quidem evidens est gratiam creatam nullomodo dici posse causam meritoriam unionis, ut infra suo loco dicetur. Nec gratia creata potest intelligi ut aliquid necessario praerequisitum, etiamsi per modum conditionis *sine qua non,* ad unionem substantialem (2). Etenim subsistentia pertinet ad naturam eique immediate unitur. Et consequenter in ipsa natura singulari debet adesse capacitas seu potentia obedientialis ad divinum suppositum. Ergo aliquod accidentale, sicut est gratia creata, utpote quid sequens ad essentiam, non potest esse praerequisitum ad istam unionem, quae fundatur in natura ipsa (3). Insuper, ista gratia creata deberet disponere totam naturam ad receptionem ipsius supposití divini, quod ad totam naturam humanam, ergo etiam ad corpus, immediate pertinet. Gratia habitualis autem non potest ullo modo immediate attingere corpus (4). Nec, ut prosequatur argumentatio, ullum accidens mutat aut attingit subsistentiam sui subiecti. Ergo nec gratia habitualis potest concipi, ut aliquid unionem necessario praecedens. Et ponamus casum, naturam humanam Christi non existere in Verbo, sed in proprio connaturali supposito. In hac hypothesi prius et immediate terminaretur natura humana supposito proprio et nullomodo mediante gratia accidentali vel alia dispositione accidentali. Ergo et nunc, existens in supposito divino, prius unitur isti, quam gratia habitualis ipsam attingat.

---

(1) III. p. qu. 2. a. 10; qu. 6. a. 6; qu. 7. a. 13; in III. Sent. 13. qu. 3. a. 1; 29 de verit. a. 2. — (2) Talem sententiam docet Alexander Hal., necessariam, dicit, esse gratiam quae elevet et disponat naturam humanam ad unionem, quia natura ex se est ad hoc incapax. *Summa theol.* III. p. qu. 7. m. 2. a. 1. — (3) In III. dist. 13. qu. 3. a. 1. — (4) Suarez, disp. 10. sect. 2.

Non enim unio hypostatica ordinem rerum destruit, sed potius supponit et conservat (1).

Et revera: omnis dispositio accidentalis, etiamsi ut ornatus vel congruitas antecedens sumatur, pertinet ad ordinem accidentalem (2). Ordo autem accidentalis supponit ordinem substantialem. Ergo et gratia habitualis suppositum, seu iam naturam humanam in hypostasi. Non enim posset haec dispositio aliter concipi, nisi ut dispositio *physica* reddens naturam humanam praeparatam ad unionem. Dispositio enim moralis a priori hic excluditur, quia necessario secum fert aut meritum aut impetrationem, ergo actiones, ideo iam suppositum constitutum. Iam vero dispositio physica antecedit formam ad quam disponit et recipitur in subiecto antecedenter ad introductionem formae. Gratia autem habitualis ad ordinem accidentalem et operativum pertinet. Semper autem substantia praecedit accidens, sicut principium essendi principium operandi in eodem subiecto. Ergo gratia accidentalis non potest recipi prius in subiecto substantiali, quam illud subiectum intelligatur ut perfectum et completum, i. e. in sua hypostasi existens. Non ergo potest gratia habitualis intelligi ut dispositio physica vel ut ornatus ad gratiam unionis.

Insuper, dispositio physica est eiusdem ordinis ac forma introducenda. Gratia autem unionis infinite excedit gratiam habitualem, ut iam saepius audivimus. Praeterea, dispositio physica, ut iam nomen dicit, trahit subiectum ad formam, quam praeparat, et removet physice impedimenta pro eius introductione. Impossibile autem est, ut gratia accidentalis trahat naturam humanam ad hypostasim divinam, quae est simpliciter altioris ordinis; nec impedimenta eius removere potest, cum unicum impedimentum introductionis suppositi divini esset persona propria naturae creatae, quae tamen nullo modo ante unionem adest, ut fides docet. Nullo modo igitur loqui possumus de gratia habituali ut de dispositione praevia ad unionem (3).

S. Doctor, qui iunior propter reverentiam erga auctores sui temporis illorum terminologiam adhuc non totaliter respuebat, in *Summa theologica* omnino clare et haud dubie mentem suam aperit, nullumque medium agnoscit, quod naturam humanam ad unionem disponeret (4).

---

(1) Salmanticenses, disp. 6. dub. 2. § 1. — (2) Hanc sententiam docet S. Bonaventura, *in III. Sent.* dist. 2. a. 3. q. 2. Editores tamen critici operum huius S. Doctoris in Scholio ad h. l. illum intelligere volunt non de *prioritate* aliqua etsi naturae, sed de *coexistentia* gratiae cum unione. — (3) Salmanticenses, loc. cit.; Gonet, disp. 10. a. 2; Suarez, l. c.; Kleutgen, op. cit. pag. 240 sequ.; Stentrup, op. c. p. 1247. — (4) Caietanus, *in III. p.* qu. 6. a. 6.

« Ad perfectionem operationis requiritur, quod potentia sit perfecta per habitum. Sed quod natura habeat esse in supposito, non fit mediante aliquo habitu... Si gratia dicatur ipsum gratuitum donum Dei, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia (sc. unionis), ... non autem ita, quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fit ». (1). « Nostra unio ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus; ideo talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad Verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura », ideo non admittitur aliquis habitus ante unionem (2). Gratia igitur, utpote accidens, non potest ordinare animam ad unionem personalem quae est substantialis (3). « Unio humanae naturae ad divinam personam praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus... Ratio huius ordinis sumi potest ex fine gratiae: ordinatur enim (gratia habitualis) ad bene operandum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio et per consequens gratia ad ipsam ordinans praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem. Et ideo gratia unionis secundum intellectum praecedit gratiam habitualem » (4).

b) Quomodo gratia creata Christi dependeat a gratia unionis.

38. Gratiam ergo creatam a gratia unionis dependere seu originem sumere indubium est. Naturalis ordo postulat, ut accidens a substantia oriatur, ideo et gratia accidentalis a gratia substantiali in homine Christo. Sicut enim in ordine naturae, ita et in ordine gratiae id quod est per participationem derivatur ab eo quod est per essentiam. In homine vero Christo habetur sanctitas substantialis non solum ut causa efficiens omnis sanctitatis, sed etiam ut suppositum terminans naturam creatam, etsi non per modum formae informantis, tamen actuantis, substantialiter perficientis illam. Ergo nihil naturalius, quam quod anima Christi participet accidentalem sanctitatem ab ipso Verbo. « Abundantia gratiae sanctificantis animam Christi derivatur ab ipsa Verbi unione » (5). « Gratia causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis... Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gra-

(1) III. p. qu. 2. a. 10. — (2) Ib. qu. 6. a. 6 ad 1. — (3) Ib. ad 2. — (4) Ib. qu. 7. a. 13; Cf. Comp. theol. c. 114. — (5) III p. qu. 34. a. 1.

tia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem » (1). Est ergo gratia habitualis Christi effectus unionis (2).

Istae duae gratiae ut patet, non comparantur ad invicem ut species eiusdem generis, sed ut res diversi generis, sicut increatum et creatum, infinitum et finitum. Gratia enim substantialis est extra omne genus, sicut et Verbum, seu unio fundamentaliter, utpote principium, origo et causa omnis gratiae accidentalis in Christo.

39. Difficilior evadit quaestio, si *modum emanationis* gratiae habitualis Christi ab eius sanctitate substantiali declarare volumus. Dupliciter enim haec origo explicari potest: *per dimanationem physicam*, sicut in naturalibus proprietates fluunt ab essentia; *vel per dependentiam moralem*, sicut bona parentum debentur filiis vel praemium debetur merito. Pro utroque modo explicandi afferuntur rationes et auctores graves. Nihilominus, verior videtur esse sententia, quae gratiam habitualem in tota sua latitudine sumptam, inclusa ergo visione beata, ut moralem quamdam proprietatem unionis hypostaticae considerat.

Etenim dimanatio physica significat originem seu effluxum unius ab alio unica actione agentis causatum, ita quod nexus inter duo, sc. inter essentiam emanatricem et emanatam, sit ex natura rei intrinsecus et necessarius. Causa ergo efficiens rei emanatae et emanatricis est eadem, et posita illius actione productiva, sequitur utraque. Ordine tamen saltem naturae, ut patet, prius intelligitur res emanatrix quam emanata. Ita facultates animae, organa corporis, fructus arboris, naturali et physica emanatione fluunt a substantia. Hoc concesso, emanatio physica gratiae habitualis Christi ab unione non videtur esse admittenda.

Primo quidem, quia *utraque gratia*, substantialis et accidentalis, a *diversis principiis causatur*. Principium enim primae gratiae est Verbum, quod solum assumit naturam creatam per unionem et sanctificat illam substantialiter. Secundae vero sanctitatis accidentalis, nempe per gratiam habitualem, principium est Spiritus Sanctus, cui convenit hoc modo causare sanctitatem in creatura rationali. Non ergo procedit utraque gratia ab eodem principio, nec ergo nexus inter utramque potest vocari intrinsecus nec dimanatio physica. Et revera. Sicut ad intra in divinis sunt duae actiones, dictio scilicet et spiratio activa seu amor notionalis, et ideo duae personae distinctae, Verbum et Spiritus Sanctus; ita et ad extra sunt duae missiones, Filii per unionem hypostaticam, cum qua sanctificatio substantialis realiter identificatur, et Spiri-

---

(1) Ib. qu. 7. a. 13. — (2) 29, de verit. a. 2. — (3) Ibid. ad 3.

tus Sancti per gratiam sanctificantem. Ergo alia et alia est causa utriusque, et ideo secunda a prima minime physice dimanata dicenda est.

Audiatur Angelicus: « Principium unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur missa esse in mundum, quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum charitate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundum ordinem naturae prior est missione Spiritus Sancti, sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio ut a sapientia dilectio. Unde et unio personalis (- consequenter et sanctificatio substantialis -) secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturae habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti » (1). Seu aliis verbis: principium gratiae unionis est Filius, cuius causalitas in assumptione reducitur ad genus causae formalis; principium vero gratiae accidentalis est per appropriationem Spiritus Sanctus, cuius operatio est causalitas efficiens. Non ergo ista gratia habet eamdem causam sicut prima, nec ergo ab illa physice dimanare potest.

Sed nec alia conditio emanationis physicae, sc. quod *res emanata necessario* et *intrinsece procedat* ab *emanatrice,* in hoc casu verificatur. Etenim principium, a quo haec gratia habitualis necessario effluere deberet, vel esset ipsa persona Verbi vel natura divina. Ex natura enim humana eius, si praecise ut natura creata consideretur, gratia non potest dimanari. Iam vero non videtur posse admitti, quod Persona Verbi sit emanatrix gratiae accidentalis. Substantia enim emanatrix debet ut causa principalis in se continere perfectionem rei emanatae, ergo hic gratiae accidentalis. Atqui Verbum, si formaliter ut personalitas relativa sumitur, non dicit perfectionem sanctitatis, cum haec ad naturam divinam pertineat. Unde et gratia habitualis participatio *naturae divinae* et non suppositi seu personalitatis dicitur. Ergo nec principium dimanationis gratiae esse potest.

Insuper gratia habitualis in hypothesi emanationis physicae procederet mediante humana natura ut suo principio, in qua existeret et cui inhaereret. Non autem a *sola* natura animae emanaret gratia, cum illa ad hoc prorsus insufficiens esset. Ergo ab anima mediante Verbo. Verbum ergo esset principium *quo* vitale seu *virtus* dimanationis, quae est quid vitale in viventibus. Sed virtus operationis vitalis, seu principium *quo,* unitur naturae in viventibus vitaliter, ideoque in una natura vivente. Atqui nec Verbum nec natura divina possunt hoc modo uniri naturae

(1) III. p. qu. 7. a. 13. c. Vid. varias lect. huius textus in edit. Leon.

creatae. Non Verbum, quia non est principium vitale in natura assumpta, sed terminans, perficiens per modum actus complentis. Natura autem divina non potest fieri principium quo in natura creata, nisi uniatur ei in essentia, quod est impossibile. Non habetur ergo unum principium dimanationis physicae (1)

Nec dicas S. Doctorem expresse affirmare, gratiam habitualem consequi unionem *ut proprietatem naturalem.*, eo modo, *sicut splendor solem* (2). Iam enim in promptu est, hoc in sensu formali intelligi non posse. Cuius enim esset proprietas naturalis in *sensu stricto* gratia creata? Non naturae humanae, ut patet, quia natura non mutatur per assumptionem. Nec naturae divinae, quia omnes concedunt, Deum *libere* dare gratiam, quae est participatio creata et finita divinae naturae, et quia, ut supra diximus, divina essentia non potest esse unum principium actionis, qualis est emanatio, cum creatura. Non denique ipsius Verbi, quia Verbum ut tale non agit efficienter ad extra, sed solum per modum actus terminat naturam creatam (3). Quando ergo S. Doctor affirmat, gratiam Christi causari ab eius natura divina, hoc non debet intelligi ac si natura divina esset principium vitale emanationis gratiae habitualis. Etenim Angelicus locis citatis de *utraque* gratia Christi, tum de gratia unionis, tum de habituali, loquitur. Et de utraque affirmat, quod divina natura est earum principium activum, - ergo efficiens -; et hoc, sc. esse principium activum, convenit toti Trinitati (4).

Possumus ergo et debemus affirmare gratiam habitualem in tota sua latitudine esse Christo *connaturalem*, quia in summo gradu congruit naturae assumptae a Verbo maxima et omnimoda sanctitas, ergo et accidentalis. Et revera, principium divinum *quod* operationis supernaturalis postulat etiam principium *quo* eiusdem ordinis. Non enim Deus aliquid imperfecte facit nec in ordine naturae nec gratiae. Sicut ergo angelis non solum dedit intellectum, sed et species statim ab eorum creatione, ita et naturam humanam Verbo unitam instruxit gratia habituali et virtutibus ut quasi proprietatibus ei debitis. Et insuper, Christus homo vi unionis ut filius naturalis habet ius ad hereditatem. Ergo et ad media ad huius possessionem et fruitionem necessaria, sc. gratiam et lumen gloriae. Nec enim in ordine naturae pater generando filium, ipsi denegat quidquid ad eius conditionem et dignitatem necessarium est. Nec filiam suam privat dote ad matrimonium ineundum aut bonis

(1) Salmanticenses, disp. 13. dub. 2; Suarez, disp. 18. sect. 3. — (2) III. p. qu. 7. a. 13 c. et ad 2. — (3) Ioannes a S. Thoma, qu. 7. disp. 9. a. 3. — (4) III. p. qu. 2. a. 12. c. et ad 2. Alias difficultates ex S. Thoma solutas vid. apud Salmanticenses, l. c. § 2.

pro officio maternitatis requisitis. Eo minus igitur Deus negare potest sine miraculo naturae assumptae gratias ei convenientes et eius dignitati debitas (1).

40. Contra hunc modum argumentandi tamen acriter insurgit nostris diebus H. Schell, in hac quaestione adversarius notus doctrinae traditionalis, negans ullo modo in creatura stabiliri posse ius quoddam ad supernaturalia. Nullum enim ens finitum, dicit, exigere potest bonum aliquod divinum, etiamsi subsistat in divina persona. Deus enim semper est liber in distributione suorum donorum, neque ulli creaturae debitor esse potest. Si tale ius vel exigentia ad aliquid divinum vel supernaturale in creatura admittitur, faciliter mediantibus aliquot « axiomatibus » ipsa religio christiana in paganismum converteretur, ut verbis nimis temerariis concludit argumentationem suam (2).

Multa hic proferuntur, quae vera et falsa esse possunt; ideo distinctione opus est. Deus certe nullius est debitor, nisi sui ipsius. Potest tamen esse debitum aliquod unius creaturae ad aliam et creaturarum ad Deum, et in his omnibus servatur debitum ipsius Dei erga ordinem ab eius sapientia et providentia rebus inditum. Audiamus quomodo Angelicus hanc eandem difficultatem sibi propositam solvit: « Unicuique debetur, quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur, sicut servus est domini et non e converso ... In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur ad Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae, et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc iustitia Dei respicit

---

(1) Ioann. a S. Thoma, l. c. n. 14. – Dimanationem physicam defendunt Scheeben, op. c. vol. 3, p. 164 et 172; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, 1921, p. 514. – Pro expositione communiori praeter auctores cit. vid. Alvarez, disp. 37. a. 13; I. Lugo, disp. 16. sect. 5; Billuart, diss. 8. a. 3. petes 2; Franzelin, *De Verbo inc.* p. 408; Kwiatkowski, *De scientia beata*, p. 100 sequ. — (2) Schell, *Kath. Dogm.* 3. tom. 1. p. 115: « Wäre dies (einen Rechtsanspruch zu erheben) für die angenommene Menschheit möglich, so würde es auch mittelst einiger « Axiome » für die Menschheit überhaupt erreichbar sein, bezw. für die ganze Schöpfung, d. h. das Christentum wäre unvermerkt in Heidentum verwandelt ».

decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi, quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini quod habeat manus et quod alia animalia ei serviant. Et sic etiam *Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis.* Sed hoc debitum dependet ex primo, quia *hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae.* Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis (1) ».

Quando ergo affirmatur, Christo deberi gratiam et gloriam, hoc intelligitur secundum ordinem supernaturalem divinae sapientiae, quae omnibus dare statuit, quae ad eorum conditionem requiruntur. Quando autem dicitur, in creatura nullum ius adesse quoad divina et supernaturalia, distinctione opus est: in natura creata *sibi relicta et in suis principiis considerata, concedo; in natura creata divinitus gratis elevata ad statum et ordinem supernaturalem, subdistinguo:* ius fundatum in natura ipsa non potest adesse, iterum concedo; *fundatum in natura ut elevata et secundum ordinem divinae sapientiae, nego.* Nemo autem sustinere potest, naturam humanam elevatam ad summam dignitatem Filii Dei posse privari secundum ordinem divinae sapientiae nobis notae gratia aliqua *accidentali,* quae non solum ad eius perfectionem supernaturalem complendam exigitur, sed et ad finem incarnationis requiritur. Non ergo naturae humanae Christi adscribimus ius ad istam gratiam, sed *naturae eius Verbo hypostatice unitae.* Argumentum ergo supra relatum est simplex fallacia de simpliciter ad secundum quid. Nonne et fideles Ecclesiae incorporati iura quaedam acquirunt ad sacramenta, ad gratias communiter dictas, certe non ut homines, sed ut *christiani?* Principio a Schell tantopere inculcato admisso, in ordine supernaturali nullus ordo iustitiae amplius adesset, nec ergo iusti aliquid vere et ex condigno apud Deum mereri aut peccatores demereri possent; imo et periclitaretur ipse ordo iustitiae et debiti in ordine naturali, ut ex textu citato S. Doctoris patet.

Iam vero verba Schell, ut iacent, si rigorose sumuntur, unionem hypostaticam inexplicabilem reddunt et ad speciem quamdam Adoptia-

---

(1) I. p. qu. 21, a. 1 ad 3. – Vid. pulcherrimam et profundissimam expositionem eiusdem doctrinae in IV. Sent. dist. 46. qu. 1. a. 1 et 2, per totum. In luce Solis Angelici tota nebulosa sapientia modernorum diffluit.

nismi perducunt. Confitemur enim secundum fidem Christum *vi unionis* esse Filium Dei naturalem. Filio autem naturali ex iure nativo *debetur* hereditas, in casu nostro visio et fruitio beata. Si nunc naturae humanae Christi Verbo hypostatice unitae denegas ius verum ad hereditatem Patris, quomodo salvas in eo filiationem naturalem? Et si ei haec visio non ex iure nativo, sed, ut Schell vult, etiam in statu elevationis ad unionem hypostaticam, ex gratia pura, ergo *ex favore Dei extrinseco superaddito,* advenit, nonne Christus filius adoptivus dicendus est? Nihil enim aliud intelligitur sub filio adoptivo, quam natura aliqua gratuite admissa ad bona hereditaria. Aut ergo negare debes Christum vi unionis esse Filium Dei naturalem, quod evidenter Nestorianismum et Adoptianismum sapit, aut affirmare debes ei vi unionis inesse ius verum et innatum quoad visionem et fruitionem beatam (1).

Hoc unum tamen conceditur, quod, admissa sententia de nexu tantum morali inter unionem hypostaticam et gratiam habitualem Christi, disputari posset, an Verbum *absolute loquendo* assumere potuisset naturam humanam sine gratia habituali et aliis donis supernaturalibus et consequenter sine visione beata, seu aliis verbis in puris naturalibus. Huius quaestionis resolutio revera excederet limites nostri brevis tractatus. Dicendum tamen credimus, naturam humanam etiam in hac hypothesi fore Deo gratissimam ab eoque maxime dilectam ratione suppositi divini. Esset ergo a tali natura omnis imperfectio privativa simpliciter removenda. Si ergo admittis talis unionis possibilitatem, et admittere deberes hoc gravissimum inconveniens, talem hominem, qui ratione suppositi divini semper esset Filius Dei naturalis, privatum remanere participatione suae hereditatis ei debitae. Sed non est mirum, si ex aliquo priori inconvenienti aliud gravius et quasi insolubile problema nascatur.

In Theologia autem per se non illud consideratur, quod Deus absolute facere *potest,* sed quod nobis immediate aut mediate revelavit aut ex revelatis aliisque veritatibus certis deducitur aut cum illis cohaeret et ad harmoniam ordinis gratiae et naturae explicandam conducit. Nonne potuisset Deus assumere etiam naturam angelicam? Et tamen nemo de tali mysterio possibili longius disputat. Potuisset absolute loquendo Deus incarnari in natura irrationali, quin tamen in hypothesi pure possibili longius immoraremur. Potuisset Deus incarnari assumendo carnem per generationem naturalem, aut ex non-virgine, etc. Quis autem auderet ex eo, quod natura humana Christi aut eius mater non habeant ius ad

(1) Vid. Suarez, disp. 49. sect. 2. quinta ratio.

aliquod supernaturale, argumentari: ergo Christus non debuit concipi ex virgine, nec mater eius in partu debuit remanere virgo incorrupta, cum hoc esset aliquod magnum miraculum et quid supernaturale et a libera voluntate Dei dependens, et absolute loquendo tale quid non est necessarium ad finem incarnationis, et similia, - *theologice simpliciter absurda.*

Derogaretur ergo quam maxime dignitati Verbi incarnati, imo pereclitaretur ipsa incarnatio *concreta* nobis revelata, si ipsius naturam humanam nudam cogitares donis supernaturalibus et ipsi negares visionem beatam, ad quae dona, repetamus, ius habet secundum ordinem divinae sapientiae rebus inditum. Non ergo ita Deus est debitor Christi, quam potius sui ipsius.

41. Ex alia autem parte defensores emanationis physicae contra nos arguunt: emanatio moralis gratiae Christi ex eius unione non explicat impeccabilitatem Christi. Nam ista necessario postulat causam physice connexam cum anima, quae impeccabilis dicitur. Et talis causa est visio beatifica seu gratia consummata considerata ut proprietas naturalis unionis hypostaticae. Negata ergo hac emanatione et connexione physica, impeccabilitas Christi remanet tantum moralis, sicut et gratia moraliter solum sequitur ad unionem.

Respondetur breviter: Christus est impeccabilis ante omnia ratione unionis hypostaticae, actiones enim sunt suppositi *ut quod* operantis, non solum denominative, i. e. quia ei attribuuntur, ut Scotistae defendebant, sed formaliter et elicitive. Ideo intrinsece repugnat, ut peccatum in humana natura in Verbo subsistenti inveniatur. Haec impeccabilitas vocatur *metaphysica.* Secunda ratio impeccabilitatis Christi est visio beatifica seu gratia consummata, cum voluntas in possessione ipsius boni infiniti non potest non velle bonum, ergo nec peccare. Haec impeccabilitas vocatur *physica seu psychologica.* Ergo etsi gratia habitualis non procedat emanatione physica ab unione, nullo modo sequitur impeccabilitas moralis extrinseca in homine Christo, quinimo semper remanet impeccabilis intrinsece, et quidem metaphysice. Si nunc Christus non esset in statu visionis beatificae, ergo si privaretur gratia consummata, imo si poneretur creatus in puris naturalibus, semper verum dicendum foret, ipsum esse vere et intrinsece impeccabilem, non quidem vi principiorum naturae, aut alicuius proprietatis naturalis, sed ratione suae subsistentiae.

c) Gratia creata Christi, visione beata inclusa, est simpliciter perfecta.

42. Ex principiis statutis haud difficulter deducitur perfectio gratiae Christi statim a principio unionis hypostaticae. Est enim haec gratia in tota sua latitudine sumpta, ergo inclusa visione beata, proprietas quaedam moralis, debitum ipsius naturae humanae, dos inseparabilis ab illa. Admissa ergo semel unione in Verbo, et concedere debemus, ut iam supra nr. 9. affirmavimus, *plenitudinem veram et absolutam gratiae Christi* secundum actualem ordinem providentiae Dei *sine ullo augmento interno et quidem a primo instanti conceptionis suae*. Et sustinemus hanc doctrinam generaliter sumendo esse utpote *catholicam* simpliciter tenendam (1).

Nec difficile est hoc breviter explanare. Etenim perfectio gratiae considerari potest secundum diversas causas a quibus dependet. *Primo* quidem, *causa efficiens* gratiae est ipse Deus. « Causatur autem gratia in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aëre ex praesentia solis. Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam » (2). Cum ergo secundum providentiam Dei quanto aliquid proprius accedit ad aliquod principium, ergo ad causam efficientem, eo magis participet influentiam eius, sequitur quod, cum sit impossibile propinquius uniri Deo, omnis gratiae fonti, quam per unionem hypostaticam, in humana natura Christi simpliciter perfectissima causatur gratia (3).

Secundo, causa quasi materialis gratiae est capacitas ipsius animae, in qua gratia producitur. Capacitas, inquam, non naturalis, sed obedientialis. Haec autem capacitas, cum proprie dependeat ab infinita potentia et bonitate Dei, non potest simpliciter impleri, « quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo » (4). Capacitas ergo obedientialis tunc impleri dicitur, quando

---

(1) Cardin. Fr. Toletus affirmat, thesim, quod gratia Christi non augebatur, *esse de fide* et *communem omnium Sanctorum*, *in III p.*, qu. 7, a. 12. Suarez similiter dicit thesim esse communem omnium Scholasticorum, qui omnes docent, Christum habuisse a primo instanti omnem gratiam habitualem omnemque intensionem eius, quam perpetuo erat habiturus, *in III p.*, disp. 18. sect. 3. Secundum Scheeben, o. c. p. 170, sententia unanimis Scholasticorum *consensum Ecclesiae* manifestat. Et revera progressus in anima Christi iam contra Theodorum Mops. in Conc. V Gen. reprobatus fuerat; Denz. n. 224. Theologi dissentiunt, an gratia Christi *possit* augeri de potentia Dei *extraordinaria*. — (2) III p., qu. 7, a. 13. — (3) Ib., a. 9. — (4) 29 de verit. a. 3 ad 3.

totum datur, quod secundum ordinem divinae sapientiae dari determinatum fuit in ordine ad officium et statum alicuius. In hoc ergo sensu Christi capacitas in ordine ad finem incarnationis fuit simpliciter expleta, ita quod non remanserit in eius anima, quae ut causa materialis gratiae consideratur, aliqua potentia ad gratiam, quae non fuerit in actum reducta. Ergo eius gratia etiam ex hac parte est plena et perfecta (1). « Cum tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei (subiecto) secundum mensuram donatum. Quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare; sicut si aliquis vas ad fluvium deferens absque mensura invenit aquam praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax » (2).

Tertio, dependet perfectio gratiae *ex parte suae formae,* quae maior vel minor dicitur secundum participationem intensiorem vel remissiorem ipsius divinae naturae. Et haec perfectio vocatur formalis, secundum sc. rationem gratiae. Et in hoc sensu gratia Christi, quamvis ut ens quoddam, ergo materialiter considerata, finita sit, tamen in ratione gratiae ad summam perfectionem pervenit. Et ratio est, quia unumquodque dicitur perfectum, quando attingit suum finem. Cum autem finis gratiae sit unio creaturae rationalis ad Deum, et non possit esse nec cogitari maior unio quam quae est in persona, evidens est, quod gratia Christi perfectissime assequitur suum finem. Ergo et in sua natura est perfectissima nec augeri potest (3). Etenim gratia consistit in similitudine nostra ad Deum in ordine supernaturali, utpote participatio divinae naturae in nobis. Quando ergo creatura ita assimilatur Deo, sicut assimilari potest, dicitur habere omnia, quae ad rationem gratiae pertinent. Et talis perfectio gratiae invenitur in Christo, qui quidquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum accepit (4). Ratione enim huius similitudinis supernaturalis dicitur creatura a Deo dilecta et ei grata. Impossibile est autem, quod Christus sit a Deo magis dilectus et ei magis acceptus, quam iam est gratia instructus. Non ergo potest crescere in gratia, si huius propria ratio consideratur. Includit enim gratia Christi ea omnia, ad quae formalis ratio gratiae se extendere potest (5).

---

(1) III. p. ib. a. 12. — (2) Comp. theol. c. 115; cf. In Ioann. cap. 3. lect. 6, n. 4; III. p. ib. a. 10. — (3) Ibid. a. 12; In III. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 2. qua. 2. ad 3. — (4) In Ioann. et In III. Sent. l. c. — (5) Scheeben, l. c. p. 173; 29 de verit. a. 3 ad 2.

Quarto dependet perfectio gratiae Christi ex eius *ordinatione ad sanctificationem nostram seu ex eius efficacia.* Infinita causa - non utique ut quid *subsistens,* quae una tantum esse potest, sed *ut principium quo operandi* - illa dicitur, cuius virtus sufficiens est ad omnes effectus producendos et quidem simpliciter, ita quod non solum non exhauriatur, sed nec aliqua quidem diminutio eius possibilis sit. Et talis virtus completa attribuitur gratiae Christi quantum ad omnes effectus supernaturales. « Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit, quod haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus... Habuit (gratiam) ad omnes operationes vel effectus gratiae, et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit, eius virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt » (1). « Quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est, quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Unde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur » (2). Habuit ergo anima Christi infinitam gratiam et absque mensura ex hoc ipso, quod habet Verbum sibi unitum.

Cum hac autem gratia infinite perfecta Christi, quae augeri non poterat, intime connectitur visio beatifica, tamquam ultima et perfectissima coniunctio animae rationalis cum Deo. Si ergo gratia eius fuit in primo instanti conceptionis completa et omnis augmenti incapax, simul et gratiam visionis in eo ponere debemus a principio eius assumptionis in unitatem hypostaticam et quidem in gradu perfectissimo. Influxus enim Christi quoad gratiam initium sumit a momento conceptionis ipsius. Audiamus firmissima verba S. Doctoris: « Hominis Christi est duplex cognitio: *Una* quidem deiformis secundum quod Deum per essentiam videt et alia videt in Deo... Quia igitur Christum dicimus esse humanae salutis auctorem, necesse est dicere, quod talis cognitio sic animae Christi conveniat, ut decet auctorem. Principium autem immobile esse oportet et praestantissimum. Conveniens igitur fuit, ut illa Dei visio, in qua beatitudo hominum et salus aeterna consistit, excellentius prae ceteris Christo conveniat et tamquam immobili principio. Haec

(1) III. p., qu. 7. a. 9. — (2) 29 de verit. a. 5; cf. In III. Sent., l. c. c.; In Ioann, l. c.

autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non a principio habent, inquantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur. Immobilia vero, inquantum huiusmodi, semper obtinent suas perfectiones ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit Christum humanae salutis auctorem ab ipso suae incarnationis principio plenam Dei visionem possedisse, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut Sancti alii perveniunt. Conveniens etiam fuit, ut prae caeteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur, quae Deo propinquius coniungebatur » (1). Nihil hoc clarius, nihil profundius dici potest.

Non est ergo ludus verborum loqui de absoluta perfectione et infinitate gratiae Christi (2). Thesis enim haec quoad substantiam communis est omnium Theologorum, quos de ludo verborum in re tam gravi accusare non videtur esse approbandum. Causa autem cur quidam non intelligant infinitatem gratiae in Christo etiam ex hoc provenit, quia non distinguunt infinitum in ordine substantiali seu essentiae ab infinito, quod relative ad aliquid et cum dependentia ab aliquo termino infinito tale dicitur. Optime enim possum loqui de infinita virtute principiorum in logica sicut et in physica, ut antiqui loquuntur de infinitate lucis in sole, caloris in igne. Ita et attribuitur infinita capacitas intellectui et voluntati in ordine ad omne verum et bonum. Nemo tamen cogitat de infinita *essentia* solis vel voluntatis. Ergo et gratia Christi utpote dicens ordinem dependentiae a divina natura et relationem causalitatis ad alios, optime nominari potest infinita, non entitative, ut S. Doctor hoc expresse notat, sed *formaliter* in *ratione gratiae,* ut explicavimus (3).

43. Si nunc *ultimam causam* quaeris, quare gratia Christi augeri non possit, hanc *invenies in unione hypostatica* ipsa. Gratia enim nostra essentialiter ordinatur ad operationem supernaturalem mediantibus virtutibus. Finis enim gratiae nostrae in hac vita est Dei cognitio per fidem et amor per charitatem, in altera vero visio Dei facialis et dilectio Dei perfecta. Habitus autem augeri possunt per actum, cum habitus sit id quo aliquis utitur quando voluerit (4); quamvis aliter fiat hoc augmentum in habitibus naturalis ordinis et aliter in illis qui in supernaturalem vitam ordinantur. Gratia ergo habitualis augetur in se intrinsece per maiorem radicationem in subiecto, inquantum scilicet participata similitudo divina magis et magis naturae animae imprimitur in eaque

---

(1) Comp. theol. c. 216. — (2) Sicut Schell, l. c., p. 185. hoc non obscure indicat. — (3) III. p. qu. 7, a. 11. — (4) 1. II. p. qu. 52. a. 3.

radicatur (1). Causa quidem efficiens huius augmenti est Deus supernaturaliter operans, sed dispositiva et meritoria est ipse homo per operationes suas supernaturales (2), ita tamen, quod anima semper magis participet divinam naturam eique similior efficiatur. Similiter et charitas in hac vita in infinitum augeri potest (3), tum ratione suae formae, quia semper magis assimilari potest primo amori supernaturali, sc. Dei erga se et erga nos; tum ratione causae efficientis nempe Dei supernaturaliter operantis, quia eius virtus non limitatur ad certum gradum charitatis; tum etiam ex parte subiecti, cuius capacitas obedientialis nunquam finitur, quin potius per maiorem charitatem augetur (4). Cessante autem causa dispositiva et meritoria cessat et augmentum habitus. Cum ergo post mortem homo ponatur extra statum merendi et actus charitatis propter visionem divinae essentiae non sit amplius liber, sequitur, quod neque gratia amplius possit suscipere aliquod augmentum. Semper ergo verum est, quod ratio huius augmenti est unio nostra cum Deo per *operationem*, quae semper perfectior esse et sic et ipsum habitum seu accidentalem similitudinem nostram cum Deo in altiorem gradum evehere potest.

Aliter tamen est loquendum de gratia Christi. Christus enim ratione unionis hypostaticae non participat quid divinum accidentaliter tantum, sicut nos per gratiam, sed est Deus substantialiter (5). Non autem est possibilis sublimior exaltatio naturae creatae, quam quae est iam facta in hoc mysterio. Est enim gratia unionis infinita, sicut et persona Verbi (6). Et vi huius unionis natura humana *sanctificatur substantialiter*, ut audivimus. Non ergo potest dari maior sanctitas quam sanctitas Christi, sicut nec perfectior unio cum Deo. Gratia ergo Christo collata non ad ordinem accidentalem, sed ad substantialem pertinet. *Nihil autem potest crescere in sua perfectione substantiali, cum id quod est substantiale in re non mutetur.* Exinde gratia substantialis omnes effectus sanctitatis *substantialiter* et *perfectissime* animae Christi tribuit, ut supra audivimus.

Consequenter humana natura Christi non potest per gratiam accidentalem *maiorem* sanctitatem acquirere, quam iam possidet vi unionis. Gratia ergo eius habitualis pertinet quidem ad eius sanctitatem, sed potius ut ornamentum, dos naturae creatae, et consequitur ad illam, sicut lux solem, vel proprietas naturam, modo explicato (7). Statim ergo a prin-

---

(1) 1. II. p. qu. 112. a. 4. — (2) Ib. qu. 114. a. 8. — (3) Conc. Trid., sess. 6. cap. 10 et can. 24. Denz. nr. 803, 834. — (4) 2. II. p. qu. 24. a. 7. c. et ad 2. — (5) III. p. qu. 2. a. 6; qu. 16. a. 1, 2, 3, 4. — (6) Ib. q. 7. a. 11. — (7) III. p. qu. 6. a. 6; qu. 7. a. 13 ad 2.

cipio est in summo gradu perfecta nec augeri potest. Non enim videtur esse possibile, ut ista participata similitudo divinae naturae crescat per maiorem radicationem in subiecto, cum in hoc subiecto iam maxime radicata sit divina natura mediante hypostasi Verbi. Nec est possibile quod natura creata possit magis participare divinam naturam, quam iam assecuta est per hoc mysterium. Et quis auderet affirmare mediante gratia creata Christum posse fieri magis Deo similem, quam iam est per assumptionem in unitatem personae divinae? Similiter et causa gratiae non potest creaturam ad aliquod maius honum perducere, quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre (1). Capacitas etiam obedientialis naturae expletur per habitudinem ad gratiae mensuram in praesenti ordine providentiae stabilitam. « Et quia non est altior modus possibilis creaturae quo coniungatur Deo, quam per unitatem personae, ideo capacitas creaturae non potest ampliorem gratiam recipere » (2). Ergo gratia Christi est consummata, est simul in termino includens visionem beatam.

Ad rem S. Doctor: « Augmentum non competit rei secundum quod est in termino, sed secundum quod est in via ad terminum, quia secundum quod est in termino tota potentialitas capacitatis eius impleta est ex fine implente, et ideo non habet ulterius quo crescat. Et quia anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita non solum per fruitionem perfectam, sed etiam communicando in persona Verbi, ideo gratia eius crescere non potuit » (3).

44. Dices tamen contra haec: etsi gratia unionis sit infinita et sub ratione sanctitatis substantialis augmentum recipere non possit, tamen gratia habitualis et virtutes cum ea connexae sunt alterius ordinis, ergo debent secum ferre specialem rationem perfectionis et sanctitatis et addere aliquid ad priorem sanctitatem, secus superflua esset gratia creata in Christo.

Responsio est facilis: gratia creata addit aliquid perfectionis *extensive* ad gratiam substantialem, concedo; *intensive*, nego. Istae duae sanctitates sunt ergo duo modi sanctificandi naturam humanam Christi. Attamen totum perfectionis gratiae creatae iam continetur in sanctitate substantiali, sicut tota perfectio creaturae in Deo. Nec tamen superflua est haec gratia creata. Etenim anima Christi indiget principio *quo* con-

---

(1) Ib. a. 12. ad 1. 2. — (2) In III. Sent. dist. 13. qu. 1. a. 2. qua. 2. ad 3. — (3) Ib. qu. a. 3. - Vid. easdem rationes apud Hannibaldum, *in III Sent.*, dist. 13, qu. unica, a. 3 et 4. Cf. etiam longiorem expositionem de infinitate gratiae Christi apud Nazarium, *in III p.* qu. 7. a. 11.

naturali operationum supernaturalium, ut audivimus. Sanctitas autem increata hoc munus explere minime potest, ea ratione, quia tale principium debet componere cum natura operante *unum quid* et ei inesse per modum formae inhaerentis.

Sed urges: ergo habet gratia creata *hanc* saltem perfectionem, quae non continetur in sanctitate increata. - Respondetur: id quod est perfectionis, ut dixi, in hac sanctitate creata eminenter continetur in gratia increata. Esse autem formam informantem et unitum naturae ut principium *quo* operationis vitalis, non est perfectio nisi secundum quid, ac proinde haec perfectio non est formaliter in gratia unionis, et ideo indigemus gratia creata in anima Christi.

Replicabis: saltem lumen gloriae involvit aliquam perfectionem, quae non continetur in gratia unionis. Ergo est nova perfectio, ergo per infusionem luminis gloriae ipsi animae Christi gratia substantialis intensive perficitur. - Respondeo: lumen gloriae est perfectio operativa, ergo accidentalis. Est enim participatio ipsius divini luminis, quo Deus seipsum videt et intuetur. Quamvis essentialiter sit quid supernaturale et ideo nulli creaturae possit esse connaturale, tamen utpote habitus intellectui inhaerens eumque elevans ad videndam Dei essentiam per modum principii vitalis actionis supernaturalis, includit in sua notione aliquid imperfectionis. Quis autem dubitare vellet, Verbum divinum humanae naturae unitum, lumen de lumine, non continere eminenter in se perfectionem omnem luminis gloriae, cum hoc idem Verbum sit eius causa et quodammodo, ut splendor Patris, eius exemplar? Nihil igitur perfectionis per lumen gloriae Christo intensive accrescit, sed potius tota eius perfectio ab ipso derivatur.

Ex necessitate ergo luminis gloriae non sequitur augmentum ipsius gratiae Christi, sed solum probatur, naturam humanam assumptam a Verbo habere ius ad hoc lumen gloriae tamquam ad medium necessarium, ut intellectus eius vitaliter elicere possit visionem beatam, seu ut Christus tamquam Filius Dei naturalis ingredi possit suam hereditatem.

Firmiter igitur stat thesis nostra, quam sic proponit Angelicus: « Humanae naturae, quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio (sc. simpliciter completa), in qua non profecit, sed statim a principio habuit » (1). Anima enim eius fuit statim in principio super omnes alias animas glorificata (2).

---

(1) III. p. qu. 34. a. 2. — (2) S. Bonaventura, *In III. Sent.* dist. 2. a. 3. qu. 2.

ARTICULUS QUARTUS.

Christus simul viator et comprehensor.

45. Ex hucusque discussis sufficienter patet, doctrinam de visione beata Christi esse intime connexam cum mysterio gratiae Christi nec ab ea theologice separari posse. Non est ergo mirum, si, sicut mysterium incarnationis in se, ita et haec veritas nonnullas difficultates patiatur pro intellectu humano dependenter a rationibus inferioribus ex sensibilibus haustis etiam in supernaturalibus ad argumentandum inclinato.

Principalis, quasi unica difficultas contra visionem beatam in Christo durante vita sua consistit in hoc, ut explicare possimus harmoniam inter istam vitam beatam, ergo coelestem Christi et inter eius vitam mortalem quam gessit inter nos. Adversarii praecipue ex hoc capite argumentantur et dicunt: vita beata repugnat viatori, qualis erat Christus. Gratia consummata non videtur cohaerere cum vero merito Christi, a quo tamen nostra redemptio dependet. Gaudium summum, dicunt, quale essentialiter connectitur cum visione beata, non potest coexistere summae tristitiae et dolori, cui tamen actualis satisfactio pro peccatis nostris adscribitur. Operae igitur pretium erit, has difficultates saltem breviter pro scopo huius disputationis examinare, quod quidem eo facilius assequimur, quo clarius exponere nobis licebit doctrinam positivam secundum principia S. Doctoris nostri.

§ 1. - Christus verus viator.

46. De fide est Christum non tantum denominative, i. e. ratione operum externorum, sed vere et proprie viatorem fuisse. Negata hac veritate, rueret totum opus redemptionis nostrae, imo et ipsa incarnatio ad apparentiam externam reduceretur. Quomodo haec duo contradictoria: esse scilicet viatorem et verum comprehensorem, explicantur?

Ad huius intelligentiam oportet in memoriam revocare, beatitudinem essentialiter in visione divinae essentiae et consequenter in fruitione consistere. Isti autem actus sunt simpliciter spirituales, ad partem superiorem animae pertinentes. Nec ullo modo elici possunt ab aliqua potentia sensitiva; nec ibi quid corporale seu sensibile etiam per modum causae instrumentalis intervenire potest, cum principium eliciens actionem vitalem agit formaliter ut causa principalis, ideoque in ea nulla causa instrumentalis admittitur (1).

---

(1) Bannez, *in I. p.* qu. 12, a. 3.

Anima autem humana est quidem per se et immediate forma substantialis corporis, non tamen in suo esse a corpore dependens, cum sit subsistens (1). Operari autem sequitur ad esse. Ergo anima habet etiam operationem per se et intrinsece independentem a corpore, scil. intelligere et velle. Nec huic officit dependentia extrinseca, ratione obiecti sc. in hac vita (2). In ipsa ergo anima et in eius facultatibus, quae immediate et unice in eius essentia existunt sicut in subiecto (3), *duplicem formalitatem virtualiter distinctam* consideramus, et quidem: animam secundum suam substantiam spiritualem, in se subsistentem, a corpore independentem cum suis potentiis et operationibus propriis, et animam iterum cum suis potentiis et operationibus relate ad corpus organicum, quod informat et vivificat. Sicut autem anima in se existit, ita et in se et a se sola, i. e. non solum subiective, sed et obiective, ergo simpliciter, independenter agere potest sine omni commercio corporali. Et quod post mortem quasi naturaliter accidit ratione status animae separatae (4), hoc et in statu unionis fieri posse, saltem potentia divina, indubium est. Deus ergo potest elevare animam etiam in statu unionis cum corpore ad actiones simpliciter et absolute spirituales et supernaturales, imo et ad visionem suae essentiae ratione potentiae obedientialis, quae animae convenit proprie ratione suae intellectualitatis. Ergo anima corpori unita Deum in sua essentia immediate per lumen gloriae attingens, simul et ipso fruitur, ergo est in possessione beatitudinis.

Propter unitatem tamen essentiae in homine, cuius forma substantialis est ipsa essentia spiritualis animae, secundum ordinem providentiae divinae rebus inditum, a quo tum ordo naturalis quam supernaturalis regulatur, beatitudo essentialiter in anima sola residens, communicatur per participationem ipsi animae, ut est simul forma corporis et mediante anima etiam facultatibus imo et ipsi corpori (5). Exinde ergo ex anima lumine gloriae repleta transit gloria in animam ut est actus corporis, et corpus ipsum, participando animae claritatem, redditur gloriosum et immortale.

Beatitudo ergo perfecta dicitur *vel simpliciter*, et ista consistit in sola operatione animae, independenter a corpore; *vel completa sub omni respectu* et tunc etiam gloria animae, ut est forma, et ipsius corporis pertinet ad beatitudinem.

Cum autem Deus est auctor gratiae sicut et naturae, nihil prohibet, ut gloriam ita communicet animae intellectivae, ut repleatur quidem

---

(1) I p. qu. 75. a. 2 et ad 2; qu. 76. a. 1 et ad 1, 2, 3. — (2) Ibid. qu. 84. a. 7. — (3) Ibid. qu. 77. a. 5. — (4) Ib. qu. 89. a. 1. — (5) 1. II. p. qu. 4. a. 5 ad 4.

totaliter beatitudine in sua propria et omnem materialem conditionem excedente essentia, minime tamen communicet hanc eamdem beatitudinem corpori. Seu aliis verbis, potest Deus efficere, ut beatitudo ita remaneat in anima sola et in eius facultatibus superioribus quasi coarctata et ligata, ne descendat in animam ut est forma corporis et eo minus in corpus ipsum.

In tali casu haberemus duo: *Primo:* talis anima secundum suam substantiam esset simpliciter et perfectissime in visione divinae essentiae et in fruitione beata. Ergo esset comprehensoris. *Secundo:* haec beatitudo non inveniretur in anima ut habet relationem ad corpus, nec in eius facultatibus, inquantum quocumque modo utuntur corporali commercio et eo minus in corpore.

Anima autem dicitur ducere vitam in hoc mundo quatenus informat et vivificat corpus et cognitionem suam accipit a sensibus vel exercet operationes suas saltem aliqualiter dependenter a corpore. Homo ergo in praedicta hypothesi in se esset quidem in statu comprehensoris, minime tamen esset beatus complete et perfecte seu sub omni respectu, quia secundum ordinariam providentiam Dei deesset ei aliquid ad beatitudem completam requisitum, sc. gloria animae ut est forma corporis, et consequenter et glorificatio virium inferiorum et corporis. Ergo talis homo posset adhuc ad glorificationem completam tendere. Ergo esset verus viator, i. e. tendens ad beatitudinem *sub omni respectu* obtinendam.

Nec opponas, animae in visione beata existenti sicut debetur fruitio boni possessi ita et glorificatio totalis et completa. Hoc enim verum est secundum ordinem divinae providentiae communiter servandum; quod tamen non prohibet, quin Deus possit ex rationibus specialibus exceptionaliter suspendere redundantiam gloriae ex anima secundum suam essentiam considerata in animam ut est corporis forma. Et tunc *huic beato* in individuo non deberetur beatitudo seu glorificatio completa et sub omni respectu.

Homo ergo in tali conditione positus quantum ad vitam animae in corpore non distingueretur ab aliis hominibus. Facultates operativae, in statu ordinario existentes, tenderent in sua obiecta modo ipsi connaturali et unaquaeque faceret quod sibi conveniens esset. Pars inferior non esset immunis a passionibus pertinentibus ad naturam humanam, nec corpus posset dici impassibile, imo esset defectibus naturalibus subiectum. Talis homo ergo esset passibilis passione corporali et animali et mortalis, sicut alii.

47. In statu nunc exposito consideramus nos Christum durante vita sua corporali. Erat quidem beatus secundum superiorem partem animae,

tamen erat viator secundum relationem animae ad corpus et tendebat ad beatitudinem sub omni respectu completam obtinendam. Ubi duo notanda sunt: *primo,* quod quamvis anima Christi virtute naturali non haberet plenarium dominium super suum corpus et super potentias ipsius animae, tamen ex virtute divinitatis sibi unitae tale dominium ei simpliciter conveniebat. Ex hoc autem sequitur, quod Christus eminenter perfectius quam alii moderabatur omnes actiones suarum potentiarum (1). *Secundo,* quod redundantia beatitudinis in partem inferiorem, ordine connaturali Christo debita, fuit suspensa a Deo, et consequenter a voluntate ipsius Christi, semper conformi voluntati Patris. Impediebatur ergo haec redundantia propter finem incarnationis, scilicet propter redemptionem nostram et consequenter etiam propter glorificationem ipsius humanitatis Christi.

Sed iam audiamus unum vel alium textum S. Doctoris: « In illa perfecta felicitate (sc. in nobis post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animae, ut Augustinus dicit, fit quaedam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur » (2). « In perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiore » (3). « Ad beatitudinem *omnibus modis* perfectam requiritur perfecta dispositio corporis... quia ex beatitudine animae fiet redundantia in corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in Epist. 65 ad Dioscorum: tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor » (4).

Haec tamen redundantia, sicut totus ordo supernaturalis, regulatur ab ordinatione divinae sapientiae. « Redundantia gloriae ex anima ad corpus est *ex ordinatione divina,* secundum congruentiam humanorum meritorum; ut scil. sicut homo meretur per actum animae, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animae redundantem ad corpus ». (5) - « Secundum naturalem habitudinem, quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria in corpus. Sed *haec naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius,* ex qua factum est, quod beatitudo remaneret in anima, et non derivaretur in corpus; sed caro pateretur, quae conveniunt naturae passibili ». (6) - « Virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivaretur ad corpus, ne eius passibilitas et mortalitas tolleretur » (7). « Ex hoc ipso, quod anima glorificata est, secundum cursum

---

(1) III. p. qu. 13. a. 3, 4; qu. 15, a. 4. — (2) 1. II. p. qu. 3. a. 3. — (3) Ib. ad 3. — (4) Ib. qu. 4. a. 6. — (5) III. p. qu. 19. a. 3 ad 3. — (6) Ib. qu. 14. a. 1 ad 2. — (7) Ib. qu. 15. a. 5. ad 3.

communem corpus ei unitum gloriosum efficitur et impassibile laesionis... Sed *Christus in sua potestate habens animam suam et corpus propter virtutem divinitatis,* ex quadam dispositione et habebat in anima beatitudinem et in corpore passibilitatem, Verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit. Unde singulare fuit in Christo, ut ex plenitudine beatitudinis animae non redundaret gloria in corpus » (1).

Ergo pleno iure affirmatur Christum fuisse non solum comprehensorem, ergo beatum secundum animam, si in se, i. e. in sua superiori parte consideratur, sed et verum viatorem, passibilem, doloribus subiectum, secundum quod anima ut corporis forma et corpus ipsum cum viribus connaturalibus suis prae oculis habetur. *Carebat* enim *beatitudine completa et simpliciter perfecta.* « Christus ante passionem suam secundum mentem plene videbat Deum, et sic habebat beatitudinem quantum ad id, quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis et corpus passibile et mortale » (2). Ideo erat simul viator et comprehensor. – Aeque clare S. Doctor in suis Commentariis in Sent.: « Anima Christi media fuit inter Divinitatem et carnem. Et quia beatitudo inerat illi animae ex Divinitate, corpus autem erat passibile, ideo passibilitas inerat *illi animae ex parte illa, qua coniungibilis erat corpori,* beatitudo vero ex illa, qua coniungebatur Divinitati. Coniungebatur autem corpori dupliciter, scil. secundum essentiam, inquantum est forma, et secundum potentias, non tamen omnes, sed quasdam ». Ergo erat passibilis et habebat statum viatoris ex illa parte « *qua nata est anima corpori coniungi* » (3)

Sic et difficultates ex Evangeliis desumptae contra Christum comprehensorem durante tota vita sua faciliter resolvuntur. Ea enim omnia, quae ad veram naturam humanam pertinent, omnesque defectus naturam specificam concomitantes, quae scil. nullam imperfectionem moralem aut intellectualem in se cludunt, inveniuntur in Christo. Erat enim *verus homo viator.*

§ 2. - Mirabilis harmonia in Christo viatore et comprehensore.

48. Contra talem explicationem vitae internae et externae Christi graviter argumentatur iam saepius nominatus Schell, nolens intelligere, quomodo status comprehensoris simul et viatoris componi possit cum

---

(1) 29, de verit. a. 8. ad 8; Cf. Ib. qu. 26. a. 10. c. — (2) III. p. qu. 15. a. 10. — (3) In III. Sent. dist. 15. q. 2. a. 1, qu[a] 3 c. et ad 3; cf. 29, de verit. a. 6. ad 3.

simplicitate ipsius animae et cum unitate ipsius vitae psychologicae Christi, cum ex modo affirmata duplici conditione animae Christi necessario « duplex vita in anima » eius statui debeat. Arbitraria est ergo talis suppositio, dicit, et unice ut « speculatio » sc. Scholasticorum considerandа (1).

Credimus tamen Theologos omnino sufficienti fundamento statuisse praedictum duplicem statum in anima Christi; imo addimus, sine duplici isto statu vitam divino-humanam eius explicari vix posse. Non enim agitur in nostro casu de vita hominis viatoris cuiuslibet, sed de vita ipsius Verbi in natura humana. Sic ergo servari debet conditio hominis, ut nullo modo laedantur *iura hominis Verbo hypostatice uniti,* nec eius dignitati ullo modo detrahatur. Non oportet ergo pro solutione praedictae difficultatis ad alia principia praeter iam exposita recurrere.

Nemo negare potest, animam humanam, formam corporis, principium vitale vegetativum et sensitivum, in sua intrinseca natura esse independentem a corpore. Admittere ergo debes in ea formalitatem istam perfectae independentiae in esse et in agere ab aliis formalitatibus, quae ei etiam essentialiter conveniunt. Potentiae spirituales in anima unice residentes distinguntur secundum obiecta in superiores et inferiores, et sic licite loquimur de ratione et consequenter de voluntate superiori et inferiori, tamquam virtualiter distinctis.

Quantum vero ad actionem intellectualem, quamvis connaturale sit nobis conversio ad phantasmata, tamen nemo negare potest, intellectionem eo perfectiorem evadere, quanto magis elevatur supra phantasmata. « Perfectio intellectualis operationis in homine, ita S. Doctor, consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus, et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare potest intelligibilia » (2). « Non enim intellectualis cognitio in ipsis phantasmatibus consistit, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis; et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quae per revelationem cognoscimus », non enim in sensibilibus sistit contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis (3).

Ista vero elevatio mentis a sensibilibus gradus quosdam admittit, ut ex analysi vitae perfectionis christianae optime scimus. « Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut sc. cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat; et sic in excessu

(1) Op. cit. p. 106 seq. — (2) 2. II p. qu. 15. a. 3. — (3) Ib. qu. 180. a. 5. ad 2.

mentis, sive in extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator. Alio modo, ... fit extasis aut raptus aut excessus mentis cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilium rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda »; quod fieri potest vel per intellectualem visionem, ut in Paulo in raptu, vel per imaginariam, ut erat extasis Petri in Actibus Apost. cap. 10 narrata (1).

Nemo tamen negabit in tali statu mentis hominem remanere adhuc vere viatorem. Etenim « in hac vita potest aliquis esse dupliciter, uno modo secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis ... Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundum actum, inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen, ut non utatur corporeis sensibus aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu » (2). In hoc ergo statu anima retinet suam habitudinem ad corpus, aufertur tamen ab ea actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantasmata (3), ad simpliciter spiritualia et divina.

Ratio horum vero est, quia Deus sicut in natura, ita et in gratia potest praeter ordinem a se libere constitutum operari, cum virtutem suam illi non alligavit. Ideo Deus potest elevare animam intellectivam adhuc corpus informantem, tamen a sensibilibus actualiter liberatam, usque ad visionem suae essentiae eadem visione qua beati in coelo eam intuentur. Etenim in intellectu humano semper remanet aliqualis puritas intellectualis cognitionis et ideo adest in ea facultas ad ea, quae pure immaterialia sunt, intuenda (4). Ergo saltem per potentiam absolutam Dei elevari potest ad id, ad quod potentiam obedientialem habet: ad videndum intuitive Dei essentiam. Talis autem non uteretur suis sensibus, vere tamen suis potentiis vegetativis (5).

49. Iam vero si Deus in pura creatura durante vita sua mortali tanta miracula gratiae operari potest et, ut vita Sanctorum hoc evidenter probat, de facto operatur, quare non posset similia et adhuc maiora miracula in suo Unigenito Filio in humana natura facere? Si Paulus, ut Theologi docent, raptus fuit alienatus a sensibus, ad tertium coelum, si purus homo potest per modum transeuntis videre Deum in hac vita a facie ad faciem, quare non posset humanus intellectus Christi durante tota vita sua ita elevari ad visionem beatam secundum superiorem partem animi, ita tamen, ut anima eius nullomodo alienetur a sensibus,

---

(1) 13, de verit. a. 2 ad ult. — (2) 2. II p. qu. 180. a. 5. c. — (3) Ib., qu. 175. a. 5. — (4) 13. de Verit. a. 3. — (5) Ibid. a. 4. ad 2; 2. II p. qu. 175. a. 5. ad 3.

imo ut forma corporis exerceat omnes operationes intellectuales, sensitivas et vegetativas sibi convenientes (1)? Verum quidem est, quod ordo partium virtualium animae et huius relatio ad corpus, sicut et potentiarum ad invicem naturaliter mutari non potest. Quis tamen negare auderet, Deum posse virtute sua animam et potentias ad aliquid altius elevare, quam quae eis naturaliter conveniunt (2).

Non est igitur dubium, Deum posse dominium suum absolutum super omnes leges naturae humanitati Christi tamquam organo Divinitati hypostatice unitae per modum permanentis communicare. Anima enim Christi « considerari potest secundum quod est *instrumentum unitum Verbo Dei in persona*, et *sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis* » (3). Christus ergo virtute Divinitatis potuit impedire redundantiam gloriae ex parte superiori animae in partem eius inferiorem. Et cum esset dominus absolutus suarum potentiarum, potuit actiones et passiones earum ita regulare, ut unaquaeque plenissime et independenter ab alia possit operari, quae singulis propria erant; ergo sine omni reali et vero conflictu, ita ut omnes servirent fini incarnationis.

Dualitas ergo, seu vera oppositio in Christi vita interna minime inveniri poterat. Huius autem ratio non solum ex praedicto absoluto dominio Christi super facultates suas desumitur, sed etiam explicatur *ex eius plena subiectione ad Patrem* per summum et perfectissimum actum claritatis regulatum per scientiam beatam. Apparens autem pugna seu contrarietas ostendit veritatem naturae humanae eius, minime autem probat harmoniam in Christi vita interna fuisse solutam. Imo ex visione beata talis harmonia mirifice comprobatur. Etenim hac scientia Christus maxime assimilatur Deo quoad modum cognoscendi omnia quae Deum, genus humanum, universitatem creaturarum et ante omnia suam propriam personam attingunt, certe ad modum quo natura creata talem cognitionem participare potest. Cum autem appetitus sequatur intellectum, etiam voluntas Christi et eius motus inferiores conformabantur voluntati divinae per illam scientiam et per scientiam infusam Christo notae. Voluit autem Deus, ut homo Christus *humano modo* adimpleat opus redemptionis nostrae. Ergo unaquaeque potentia tendebat in id, quod erat ei pro-

---

(1) Ib. a. 4 ad 2. — (2) Ibid., a. 5 ad 2. — (3) III p., qu. 13, a. 3. Fr. Schmid, *Quaestiones selectae*, p. 475, dicit, non posse plena certitudine decidi, humanitatem Christi ut *instrumentum divinitatis*, potuisse a se arcere omnes dolores animi et corporis; admittit tamen sententiam affirmativam esse admodum probabilem. Nos autem iuxta principia S. Doctoris eamdem sententiam ut omnino *certam* tenemus.

prium et quidem modo naturae suae convenienti. Exinde necessario sequitur, si proximam causam inspicimus, quaedam diversitas motuum et actionum et, apparenter iudicando, contrarietas in Christo. Cum autem divina voluntas et charitas Christi regulata scientia divinitus communicata, semper retinebant supremum dominium, nulla ibi vera oppositio, sed secundum supremas rationes perfectissima convenientia inveniebatur (1).

Propter absolutum igitur dominium, quod Christus supra propriam naturam humanam exercebat, iam evidenter sequitur, ipsum potuisse influxum beatitudinis in partes inferiores totaliter cohibere, ut in passione hoc accidisse communiter admittitur, vel hic et nunc etiam ex parte permittere, secundum quod conveniebat fini incarnationis. Non enim videtur esse probabile, Christum toto decursu vitae suae nunquam aliquam redundantiam ex fruitione beata in parte inferiori percepisse. Scientia infusa recreabat quidem eius animam, sed per hoc non redditur superflua aliqua refectio ex ipsa visione beata descendens in humanam naturam summa charitate Deo coniunctam. Imo scimus in transfiguratione ex gloria animi descendisse quemdam splendorem in corpus per modum transeuntis, similem gloriae corporis post resurrectionem, quando corpus animi claritate simpliciter transmutabitur in corpus gloriosum.

Haec quae nunc summarie exposuimus ex diversis locis S. Doctoris confirmantur. « Suberat enim, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam, eius voluntati. Unde poterat naturalem redundantiam a superioribus partibus ad inferiores *pro suo libitu* impedire, ut sineret unamquamque partem pati aut agere, quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento, quod in aliis hominibus esse non potest ... » Fuit ergo simul viator et comprehensor, « sic enim divina visione fruebatur, quod ad comprehensorem pertinet, ut tamen corpus passionibus subiectum remaneret, quod pertinet ad viatorem » (2).

« Christus ex hoc quod erat Deus et homo, *habebat plenariam potestatem super omnes partes animae suae et super corpus.* Unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostrae reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animae agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus. Et sic non erat necessarium in ipso, neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius » (3). Item: « *Pro-*

(1) Vide III. p. qu. 18. a. 5 et 6. ubi haec doctrina clare exponitur. — (2) Compend. Theol. c. 231. — (3) 13, de verit. a. 3. ad 3.

pter divinam virtutem Verbi eius (Christi) *voluntati subiectus erat ordo naturae;* unde poterat hoc contingere, ut non fieret praedicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanae naturae quantum ad singulas partes eius, ut decenter impleretur quantum ad omnia reparationis nostrae mysterium » (1).

Hoc idem confirmatur ex claritate corporis Christi in sua transfiguratione. « Claritas illa, quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriae quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animae claritate, ut Augustinus dicit. Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est a divinitate ipsius, ut Damascenus dicit, et a gloria animae eius. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animae non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria, ut supra dictum est. *Non tamen per hoc adempta est Christo potestas derivandi gloriam animae ad corpus* » (2).

Et hoc quidem fecit quantum ad gloriae claritatem in transfiguratione. « Derivata est ergo haec gloria ab anima in corpus: tamen non per modum permanentis sicut erit in beatis, sed per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole, et ideo haec redundantia in Christo erat miraculosa, utpote praeter ordinem divinitus pro Chisto constituta, cum in aliis beatis post resurrectionem claritas corporis erit quid connaturale » (3).

§ 3. - Coexistentia summi gaudii et summae tristitiae in Christo.

50. His principiis prae oculis habitis solvi potest difficultas ab aliquibus quandoque plus aequo exasperata, desumpta ex coexistentia summi gaudii et summae tristitiae in anima Christi specialiter tempore passionis eius. Non est in praesenti intentio hanc quaestionem omni ex parte discutere; hoc enim specialem et longiorem investigationem postularet. Tamen pro nostri argumenti meliori intelligentia quaedam breviter notare liceat.

Non omnis tristitia omni gaudio contrariatur, sed solum illa, quae in eodem subiecto immediato circa idem obiectum secundum eandem

---

(1) 21, de verit. a. 10 c.; cf. In III. Sent. dist. 15. qu. 2, a. 2, qu^{a}. 1. c. — (2) III. p. qu. 45. a. 2. — (3) Ibid.

rationem formalem invenitur (1). Iam vero in anima nostra diversae virtualitates, diversae potentiae quandoque realiter, quandoque virtualiter tantum distinctae inveniuntur, ut v. gr. ratio et consequenter voluntas superior et inferior, voluntas ut natura et ut voluntas. Potest ergo gaudium sicut et tristitia diversimode in anima adesse, et quidem tum in essentia tum in eius potentiis. Cum autem anima non sit immediate operativa, essentia directe et immediate non patitur vel gaudet, sed solum mediante principio proximo actionis. Quotiescumque autem adest passio vel gaudium in una potentia vel in corpore, semper patitur et anima in sua essentia, utpote radix omnium operationum et quidem tota anima afficitur propter suam simplicitatem. Quando autem patitur vel gaudet una potentia, non est necessarium ut *per se* patiatur vel delectetur et altera, nisi ratione redundantiae vel connexionis existentis inter illas. Possunt tamen pati vel gaudere *per accidens*, ratione unitatis subiecti seu essentiae. Idem insuper obiectum potest esse causa tristitiae vel delectationis secundum diversa media, in quibus percipitur et quidem etiam respectu eiusdem potentiae realiter sumptae.

Specialis quaestio est in hac materia de ratione inferiori et superiori, quae non sunt quidem duae potentiae realiter distinctae, sed significant diversos actus et habitus eiusdem facultatis intellectivae. « Ratio superior est, quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis..... Ratio inferior vero dicitur, quae intendit temporalibus rebus » (2). Iam vero rationes aeternae seu superiores possunt sumi vel *simpliciter* superiores, et tunc, cum nihil superius divina essentia esse possit, illa sola ratio est superior, quae omnia in divina essentia clare visa contemplatur. Potest autem ratio plura speculari etiam in aliis ideis seu mediis cognitionis, quae sunt *relative* superiores, et tunc ratio erit superior *in tali ordine.* Hoc idem dicendum esse putamus de ratione inferiori. Omnis enim intellectus considerans obiecta sua in specie inferiori essentia divina, potest vocari inferior. Comparando tamen ad cognitionem rerum in causis proximis temporalibus, potest iure *relative superior* appellari.

51. Indubitate igitur affirmamus non solum visionem beatam actu remansisse durante passione Christi, sed etiam fruitionem perfectam. Melchior Cano scilicet « introduxit novum dogma in Theologorum scholam » (3), affirmans « quod sicut per totam vitam Dominus gloriam animae quasi premebat, ne in corpus efflueret; sic saltem in cruce retinuit gaudium, quod suapte natura ex clara Dei notitia prodiret. Gaudium, fateor,

---

(1) 1. II. p. qu. 35. a. 4. — (2) I p. qu. 79. a. 9. — (3) Ita iudicat Medina, *in III* p. qu. 46, a. 8, de hac hypothesi M. Cano.

ex Deo viso in voluntate necessario nasci, non secus atque ex sole lumen, calorem ex igne. Sed retraxit aliquando sol radios suos, et ne calefaceret, comprehensus est etiam ignis: quare nihil mirum videri cuipiam debet, si in hominum redemptione per hominis unius dolores explenda voluptas omnis reprimeretur, quam alias ex visione Dei proficisci naturae ratio demonstrat » (1). Hanc hypothesim sequuntur Greg. de Valentia (2) et, quamvis non tam clare, Maldonatus (3), et alii quidam, imo et hodie quandoque fautores habere videtur (4). Melchior Cano tamen opinionem hanc potius hypothetice proponit, non autem simpliciter assertive, ut legenti textum eius patet.

Haec nihilominus prorsus gratis asseruntur, sine fundamento in traditione. Nec admittere possumus fruitionem posse separari a visione et a gaudio, cum fruitio nihil aliud esse videatur, quam delectatio in ultimo fine possesso (5). Et quaero, quare Deus vellet subtrahere hanc delectationem Filio suo in momento, quo ex amore purissimo erga Patrem se holocaustum offert pro reconciliatione nostra? Si unquam haec fruitio erat debita naturae humanae Christi, certe tempore redemptionis, quo summa tristitia animi repletus opus nostrae salutis complere debuerat. Nonne esset quodammodo poena privare Christum hac delectatione sibi debita? Et qua ratione ista poena ei infligenda esset, cum privatio fruitionis non auget eius meritum nec valorem suae satisfactionis? Si enim, ut S. Doctor loquendo de diminutione charitatis per peccatum veniale affirmat, aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori (6), quo iure gravissimum detrimentum, quale est privatio fruitionis beatae, inferre vis Christo in cruce pendenti ex charitate erga Patrem, in quo nulla culpa, sed perfectissima iustitia invenitur?

52. Tota ergo beatitudo in parte superiori animae, inquantum nempe excedit omnes conditiones materiales, existens, remansit intacta et firma. Visio enim divinae essentiae sicut et fruitio beata mensuratur aeternitate, nullam ergo mutationem aut diminutionem admittit. Tota ergo anima secundum totam suam essentiam fruebatur fruitione divina, cum nihil magis constituat essentiam animae, quam sua propria quidditas, inquantum independenter ab omni coniunctione cum corpore operatur. Nec ulla causa doloris ex parte huius visionis poterat inesse animae

---

(1) M. Cano, *Loc. Theol.*, l. 12, c. 13 circa fin. — (2) *De inc.* disp. 1, qu. 9, punct. 2. — (3) *In Matth.* 26, 37. ed. Mog. 1874. p. 573, et in cap. 27. 46, p. 630. — (4) Vid. quae narrat Ianssens, *de Deo homine*, 2 pars, pag. 700, qui de caetero optime argumentatur contra hanc doctrinam. E contra Pesch, op. cit. p. 147, in hoc nimis indulgens esse videtur in suo iudicio. — (5) 1. II. p. qu. 11. a. 4. — (6) 2. II p. qu. 24. a. 10.

Christi, etiam considerando propriam passionem et mortem vel peccata nostra iniuriasque sibi et Patri illatas. Beati enim omnia considerant secundam ultimas rationes divinae providentiae, et ideo etiam mala vident ultimatim ad gloriam Dei et propriam glorificationem permissive ordinata esse. Et sic ea quae Christus visione beata, ergo secundum rationem *simpliciter superiorem*, cognoscebat, nec ex parte subiecti videntis, nec ex parte obiecti visi poterant ullo modo esse causa tristitiae (1).

Omnino firmiter insuper sustinemus hanc puram ac *summam beatitudinem* in anima secundum suam essentiam et secundum suas potentias *simpliciter superiores* existentem, *nullo modo* fuisse tempore passionis *animae Christi, ut est forma corporis* et *operatur quocumque modo cum corpore, communicatam.* Ergo fuit haec pars inferior in se simpliciter clausa, ut omnes potentiae inferiores operentur ea, quae ipsis propria erant.

Passionem ergo Christo attribuimus secundum partem inferiorem, inquantum anima est actus corporis et operatur aliquomodo dependenter a corpore. Etenim Christus patiebatur ut viator. Viator autem aliquis dicitur formaliter inquantum vivit et operatur in corpore et tendit ad aliquid a Deo obtinendum. Haec autem Christo conveniebant secundum vitam non beatam, sed temporalem,

Esset tamen erroneum supponere, Christum solummodo dolores corporales aut exclusive sensitivos passum fuisse. Iam enim etiam in passione corporali patitur et tota anima ut forma corporis, ergo per accidens ipsa eius essentia ut est spiritualis. Erat quidem hic dolor corporalis-sensitivus gravissimus et maior omnibus doloribus eiusdem speciei, tamen anima eius patiebatur etiam secundum intellectum et voluntatem, haec ultima insuper ut voluntas (2). Etenim aderat causa doloris in his potentiis, et primo quidem ratione scientiae acquisitae, qua Christus ingentia mala tristitiam causantia perfectissime apprehendebat. Patiebatur insuper etiam ratione scientiae infusae, qua dignitatem infi-

---

(1) In hoc sensu admittitur sententia Caietani, de carentia tristitiae in ratione superiori, *in III. p.*, qu. 46, a. 7. — (2) III. p. qu. 46. a. 7. c. – Innocentius XII proscripsit sequentem propositionem ex Fénelon desumptam: « Inferior pars Christi in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes ». Denzinger, n. 1339. Sensus est: Christum etiam in superiori, ergo in intellectuali parte animi passum fuisse. Capreolus in *III Sent.* d. 16 et 17. a. 2. affert argumenta Aureoli « quod in voluntate Christi non fuit quaecumque tristitia in hora passionis propter dolorem corporis », quasi essent insociabiles.

nitam vitae suae, malitiam peccati, ut erat malum Dei, suum et nostrum apprime cognoscebat.

Hic tandem notandum est, contemplationi veritatis, quae est per se maxime delectabilis, nullam tristitiam per se admisceri, nisi ratione organi quo utitur intellectus (1). Ideo nec Christus ratione scientiae infusae, quae contemplatur creaturas secundum quod cognoscibiles sunt secundum revelationem divinam (2), ullum dolorem per se pati potuerat. Potuit tamen hac scientia uti convertendo se ad phantasmata (3). In tali vero exercitio huius scientiae anima iam operatur ut est actus corporis, ergo in stricto sensu ut viator. Consequenter et pati potuit etiam ex parte scientiae infusae.

Hac distinctione posita intelligitur, quomodo ex una parte affirmatur, in ratione superiori nullum dolorem adfuisse, ex alia vero parte evidens esse videtur, Christum maxima tristitia spirituali, ut causatur ex derelictione ex parte Dei et ex malitia peccati, fuisse afflictum, quod ad partem superiorem animae pertinere constat. Quando nempe a ratione superiori ut includit voluntatem omnis dolor excluditur, intelligitur pars *simpliciter superior*, utpote contemplans omnia in specie divinae essentiae eaque fruens. In posteriori autem casu potest etiam concedi partem superiorem animi fuisse dolore et moerore repletam, dummodo sumatur anima, ut est corporis forma et aliquomodo a corpore dependenter operans, quod fit quando se in intelligendo ad phantasmata convertit. Quia tamen obiectum scientiae infusae sunt illae res, quae relationem Dei ad creaturas significant, patet, talem operationem intellectus pertinere ad partem *relative* tantum superiorem. Est ergo in se quidem superior comparando ad rationes pure temporales, tamen relate ad cognitionem patriae semper inferior dicenda erit (4).

Si nunc his adiungimus ea, quae prius diximus de absoluto dominio voluntatis Christi super vires suas singulas et super mutuum influxum potentiarum ad invicem, admittere debemus dolorem seu tristitiam Christi fuisse summum; quia tantum in singulis potentiis voluntarie admisit, quantum ad finem incarnationis secundum praeordinationem

---

(1) 1. II p. q. 35. a. 2. — (2) III. p. q. 11. a. 1. — (3) Ibid. a. 2. — (4) Hoc modo faciliter conciliari possunt diversae sententiae seu potius diversi modi loquendi Theologorum. Quidam enim tristitiam summam in ratione superiori admittunt, ut Suarez, disp. 38, sect. 3, dico quarto, quod Lugo, disp. 22, sect. 2, probabilius reputat. Alii e contra talem tristitiam in ratione inferiori ponunt, ut Caietanus, *in III. p.* qu. 46. a. 8; Salmanticenses, disp. 17. dub. 3. § 1, quos sequuntur Franzelin, *De Verbo incarn.*, p. 430; Lépicier, *de Incarn. Verbi*, pars 2. p. 259.

divinam erat necessarium. Removebat insuper a singulis partibus animae omnes illas causas mitigantes dolorem seu tristitiam, quae in nobis ex mutua redundantia adesse solent, et quae etiam in martyribus acerbitatem dolorum diminuere dicuntur (1).

Patiebatur ergo Christus secundum totam suam animam, ut est essentia, non vero secundum omnes suas potentias, quia in ratione *simpliciter* superiori, qua Deum clare videbat eoque fruebatur, nullus dolor adesse poterat nec ex parte obiecti, ut patet, quia in Deo clare viso nullum malum apprehendi potest; nec ex parte subiecti seu potentiae, quia ratio ista simpliciter superior operatur sine ullo corporis organo. Secundum vero partem inferiorem (in qua etiam rationem *relative* superiorem comprehendimus), ubi ergo anima consideratur ut est actus corporis, in omnibus potentiis intellectivis, sensitivis et pure corporalibus patiebatur.

Haec passio tamen summo gaudio in parte superiori existenti non erat contraria, quia agitur de potentiis vel realiter vel - ut in intellectivis – virtualiter et de obiectis formaliter omnino distinctis, ita quod in hac parte tristitia summa residens in partem simpliciter superiorem nullo modo perveniebat. Non ergo erat haec summa tristitia summo gaudio beatifico contraria (2).

Tota praesens difficultas in forma scholastica sic proponi potest: summum gaudium non patitur secum summam tristitiam. Atqui admissa scientia beata in anima Christi aderat summum gaudium. Ergo ab anima Christi omnis tristitia et dolor excluditur. Post datas explicationes solutio est in promptu. *Distinguo maiorem:* Summum gaudium non patitur secum summam tristitiam in eadem potentia animae circa idem obiectum formaliter consideratum, *concedo;* in diversis potentiis realiter vel virtualiter distinctis et secundum diversam considerationem formalem obiecti, *nego. Ad minorem:* in anima Christi aderat summum gaudium, secundum suam partem simpliciter superiorem, quae considerat omnia in divina essentia, *concedo,* in parte inferiori, inquantum anima est forma corporis et operatur aliquomdo saltem dependenter a corpore, *nego.* Sic enim considerabat obiecta secundum rationes inferiores et sic poterat ibi esse summa tristitia, inquantum anima Christi in ordine ad finem incarnationis eius erat capax (3).

---

(1) III p. qu. 46. a. 6. c. et ad 2. — (2) Ibid. a. 7 et 8. Eamdem doctrinam longius proponit S. Doctor in III. Sent. dist. 15. qu. 2. a. 3. qu[a] 2. c. et ad 5; 26 de verit. a. 9; Comp. theol. c. 232 etc. — (3) Medina, *in III p.* qu. 46. a. 6. refert, Fr. Victoria affirmasse, dolorem passionis Christi non fuisse omnino purum, sed habuisse consolationem, quam viri prudentes solent admittere. Haec tamen post expositiones datas gratis asseruntur.

53. S. Doctor mira diligentia tractat praesens problema de coexistentia doloris et gaudii beatifici in anima Christi. Ne lectoribus ultra debitum molesti simus, unum vel alium textum eius afferre sufficiat: « Animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati: *uno modo passione corporali, alio modo passione animali*. Passione quidem corporali patitur per corporis laesionem; cum enim anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animae et corporis; ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est, quod anima per accidens perturbetur, sc. quantum ad esse quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, necesse fuit, ut etiam eius anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima *secundum operationem, quae vel est propria animae, vel principalius est animae quam corporis* ». Et sic etiam secundum intelligere et velle aliquis dicitur pati, quamvis propriissime passiones animae dicuntur affectiones appetitus sensitivi, quae in Christo fuerunt, cum ad naturam hominis pertineant (1). « Delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi, quod non derivabatur in vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur... Obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum sive *per rationem*, sive *per imaginationem*... Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum vel Iudaeorum occidentium ipsum ». Ideo potuit in eo esse verus dolor et vera tristitia, sine dubio in parte intellectiva (2).

Dolor seu tristitia ergo Christi non erat tantum sensibilis, sed et intellectualis. Quando ergo S. Doctor affirmat, dolorem provenisse in animam Christi ex *corpore*, ex *laesione corporali*, ex parte organi, etc., haec intelligenda sunt *non exclusive* de dolore materiali seu corporali communiter intellecto, sed de dolore, *in quo anima ut actus materiae aliquo modo dependenter a corpore operatur seu patitur*. Expresse enim dicit S. Doctor quod iustus tristatur de peccatis « ex sancto timore » quod « Christus ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, tristitiam assumpsit maximam quantita absoluta » (3), quod haec tristitia eius « excessit omnem dolorem cuiuscumque contriti, tum quia ex *maiore sapientia* et *charitate* processit, ex quibus dolor contritionis augetur, tum quia pro omnibus peccatis simul doluit » (4). Doluit etiam de amissione

(1) III. p. q. 15. a. 4. — (2) Ibid. a. 6. — (3) Ib. qu. 46. a. 6. ad 2. — (4) Ib. ad 4.

vitae suae corporalis, quae erat summae dignitatis (1). Eius valorem autem cognoscebat non per sensus, sed per rationem illustratam etiam scientia infusa. Ergo et de sua morte secundum partem intellectivam doluit.

Clare explicat S. Doctor, quomodo haec duo animi status, gaudium et tristitia, invicem nullo modo impediebant: « Patet ergo, quod cum in ratione (- simpliciter -) superiori esset summum gaudium, inquantum per eius operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat et non derivabatur ad inferiores vires animae nec ad corpus; alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animae inquantum est forma corporis nec inquantum est radix inferiorum virium ... Similiter dolor, qui erat ex laesione corporis in ipso corpore et essentia animae *secundum quod est forma corporis,* in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut per hoc ipsa conversio aliqualiter impediretur » (2).

« Conversio potentiae ad aliquid est per actum ipsius. Et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum (- clare visum), ad quem totaliter convertebatur. Dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhaesionem vel adhaerentiam, qua adhaerebat essentiae animae sicut suae radici », quia anima, ut est forma corporis aliquomodo in omni dolore, in quo est actio ab organo dependens, patitur (3).

Ad hoc tamen explicandum omnino oportet admittere plenum dominium Christi super vires suas earumque in invicem influxum. « In Christo hoc fuit speciale, ratione iam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu nec aliquatenus impediebatur » (4).

Et sic dolor in parte inferiori nullo modo impediebat actus superioris partis. « In Christo hoc fuit singulare, ut esset simul viator et comprehensor, quod ei competebat ex hoc quod erat Deus et homo. Unde *in eius potestate erant omnia, quae ad humanam naturam spectabant,* ut unaquaeque vis animae et corporis afficeretur secundum quod ipse disponebat. Unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediebat, nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat; et sic intellectus eius luce gloriae illustratus Deum per essentiam videbat, ut inde ad inferiores partes gloria non derivaretur, et sic simul erat viator et comprehensor » (5).

---

(1) Ib. — (2) 26, de verit. a. 10. c. — (3) Ibid. ad 13 et 9. — (4) Ib. ad 16. — (5) 10, de verit. a. 11 ad 3.

54. Et si nunc quaeris, haec coexistentia gaudii beatifici et summi doloris tum spiritualis tum corporalis in Christo fueritne miraculum, respondetur affirmative simpliciter. Melch. Cano in hoc mysterio sequentia miracula enumerat: « Miraculum fuit, quod idem homo esset et viator et comprehensor. Miraculum, quod a gloria animae nihil derivaretur ad corpus. Miraculum, quod a superiori gaudio potentiae nihil solatii in inferiores redundaret. Miraculum, quod inferioribus perturbatis nec superiores turbarentur nec a sua perpetua operatione cessarent nec remitterent opus, nec quietem nec delectationem vel ex minima parte resolverent. Inter haec miracula propter mysterium nostrae redemptionis explendum, quamquam voluntas Deo vivo fruebatur, suscepit tamen sponte tristitiam, quantam capere potuit; potuit autem capere tantam, quanta maxima esse in rerum natura poterat; ut dolor pro peccatis non minor esset quam charitas et scientiae ipse quoque superemineret » (1). Erat enim dolor iste « ad salutem humani generis ordinatus » (2).

Haec tamen miracula omnia reducuntur ad primum et summum mysterium nostrae religionis, ad unionem naturae humanae in unitate hypostatica, quae est maius miraculum omnibus aliis et illo supposito alia quasi connaturaliter sequuntur.

Concludamus igitur cum S. Doctore: « Status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus statum viatoris habuit, quod corpus passibile gerebat et similiter animam (sc. passibilem); secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo, propter hoc, quod impediebatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est. Et *haec est causa, quare gaudium et tristitia simul ei inesse poterant.* Et ideo dicitur, quod secundum duos status haec duo sibi inerant, quia habere duos status, et simul pati dolorem et gaudium, ab eadem causa procedebat » (3).

Quamvis ergo isti duo status sunt quasi contrarii, tamen in Christo adesse poterant, non tamen secundum idem. « Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhaerebat Deo secundum rationem (- simpliciter -) superiorem. Status vero viatoris secundum quod naturali coniunctione anima corpori passibili iungebatur et superior ratio ipsi animae » (4).

---

(1) Op. cit. c. 13 ad finem. — (2) 26, de verit. a. 10 ad 17. — (3) Ib. ad 14. — (4) Ib. ad 15. - Quaestionem de mutua relatione inter fruitionem beatam et tristitiam seu dolorem in Christo omnes Theologi plus minusve diffuse tractant. Vid. praeter

ARTICULUS QUINTUS.

De merito Christi.

§ 1. - Christus potuit mereri.

55. Ad conditionem viatoris pertinet tendere ad aliquem finem. Ad beatitudinem autem, quae est finis ultimus, tendimus non gressibus corporalibus, sed spiritualibus, i. e. per opera supernaturalia ex gratia habituali, ex motivo charitatis facta, quibus beatitudinis digni efficimur et Deo appropinquamus. Christus erat, ut audivimus, verus viator, non solum conversatione sua externa, sed et vita sua interna humana. Carebat enim beatitudine ea ex parte, qua anima eius erat forma corporis et operabatur aliquomodo saltem dependenter a corpore. Necesse est ergo ipsi attribuere facultatem opera bona seu meritoria exercendi, ut ea, quae ipsi de completa et omni ex parte perfecta beatitudine

---

alios, Toletus, in III p. qu. 46, a. 8; Medina, ibid.; item Kleutgen, o. c., p. 327 sequ.; Scheeben, o. c. p. 276 sequ.; Guil. Estius, *in III Sent.*, dist. 15 § 4. Longe meliorem explicationem doctrinae S. Thomae habes apud v. Schaezler, in *Katholik*, p. 396 sequ. Billot, *De Verbo inc.*[4] p. 266, negare videtur hanc coexistentiam gaudii et tristitiae fuisse *speciale* miraculum. Admittimus hoc in eo sensu, quod erat sequela miraculi per excellentiam, sc. incarnationis; erat tamen opus simpliciter excedens omnes facultates naturae creatae in Christo. Stentrup, o. c. p. 1004 sequ. qui bene probat tristitiam fuisse in parte intellectiva. « Eos nempe, dicit p. 1010, qui tristitiam in appetitu superiori intellectivo Christi fuisse negant, intelligas de appetitu superiori quoad partem suam supremam locutos fuisse, eos vero, qui appetitui eidem tristitiam adscribunt, dicas appetitum superiorem universim prae oculis habuisse ». Iure reprobatur ibid. p. 1016 sententia *I. de Lugo,* disp. 22, sect. 2, qui affirmat repugnantiam inter gaudium et tristitiam *esse essentialem,* quia unus actus destruit obiectum alterius, faciens sc. gaudium summum tristitiam seu obiectum eius minus malum. Ideo Lugo postulat causam tristitiae in Christo in signo priori ad visionem beatificam. Haec tamen magis subtiliter quam recte dicta ex superiori analysi vitae internae Christi sufficienter refutata sunt. Quod vero Lugo ultimo addit de praecedentia materiae doloris visioni beatificae in Christo, iam ex hoc falsum esse convincitur, cum tristitia necessario ex amore oriatur, et insuper, si gaudium vi sui contrarium est tristitiae, etiam in hoc casu unum aliud destrueret. Nihil ergo explicaretur per talem hypothesim, sed miracula tantum sine causa multiplicarentur. Caeterim, tristitiam et gaudium posse in uno eodemque subiecto circa idem obiectum secundum diversam rationem formalem consideratum simul inesse, ex vita mystica perfectionis edocemur. Sic v. gr. contemplatio passionis Christi causat et magnam tristitiam et gaudium singulare in anima sancta, sicut et Apostolus dicit: *gaudeo in passionibus* (Coloss. 1, 24). Cf. inter alios, Th. Valgornera, *Mystica Theologia,* 2 vol. ed. Taur. 1911, p. 259. Invenitur ergo in membris Christi *quaedam analogia* vitae internae eius.

deerant, acquirere et simul generi humano, cum quo ut caput et mediator unam personam moralem constituit, bona supernaturalia, principaliter autem vitam aeternam obtinere valeat.

Audiamus iterum Angelicum: « Aliquis dicitur viator ex eo, quod tendit ad beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc, quod iam beatitudinem obtinet... Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore... In anima quidem quantum ad id, quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo. In corpore vero secundum quod corpus resurget spirituale et in virtute, et in gloria et in incorruptione, ut dicitur I ad Cor. 15. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia anima erat passibilis et corpus passibile et mortale. Ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem propriam animae et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat » (1). Quantum ergo ad aliquid erat viator, ideo revera mereri potuit, quod de cetero de fide esse iam prius monuimus.

Non est intentio nostra omnes conditiones ad meritum requisitas enumerare aut examinare (2). Sufficiat audire verba S. Doctoris, quibus probat Christum mereri potuisse: « Ad hoc quod aliquis mereatur, tria necessaria sunt: agens qui meretur, actio qua meretur et merces quam meretur ». Primum significat, ut ille qui meretur, non sit omnino in termino; secundum, ut agens sit dominus suae actionis; tertium vero, ut sit aequalitas proportionis inter meritum et mercedem. « Actio autem proportionata ad vitam aeternam est actio ex charitate facta », ideo per eam de condigno mereri possumus. « Et haec tria in Christo reperiuntur: ipse enim quamvis quantum ad aliquid in termino perfectionis fuerit, sc. quantum ad operationes animae, quibus erat beatus et comprehensor, tamen quantum ad aliquid defectum patiebatur eorum, quae ad gloriam pertinent, inquantum sc. erat passibilis anima et corpore et inquantum erat corpore mortalis, et ideo secundum hoc erat viator in statu acquirendi. Similiter omnis actus eius erat informatus charitate, et iterum actus sui dominus erat per libertatem voluntatis. Et ideo omni actu suo meruit » (3). Non potest ergo Christus simpliciter comparari beatis in coelo, qui nullo modo merentur « quia animae sanctorum in

(1) III. p. qu. 15. a. 10; cf. in III Sent., dist. 18. qu. 1. a. 2 ad 1 et 3. — (2) Vid. M. Ripalda, o. c. lib. 4. disp. 72 et sequ.; Salmanticenses, *Tract. 16. de merito*, disp. 1; brevius: A. Goudin, *De Gratia*, qu. 8. a. 1. — (3) In III. Sent., l. c.

patria sunt *totaliter* extra statum viatorum, quia iam sunt et beatae per fruitionem et impassibiles, quod de anima Christi non erat » (1).

Non est ergo verum, Christum tantum ex speciali privilegio Dei potuisse mereri, hoc enim esset negare in eo conditiones ad meritum requisitas. Nec solum ex extrinseca acceptatione Dei meritum ei attribuitur. Nec necessarium erat quoddam pactum inter Deum et Christum seu promissio explicita (2). Sustinemus nempe opera iustorum esse intrinsece, ut a gratia habituali per motionem Spiritus Sancti procedunt, proportionata praemio supernaturali. Admittimus quidem quod « meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis » (3). Hoc tamen ita intelligimus « ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit » (4). Continetur ergo haec ordinatio divina in collatione gratiae habitualis accedente motione gratuita ex parte Dei per gratiam intrinsece efficacem (5).

Quidquid sit autem de merito puri hominis, certum est opera Christi fuisse intrinsece, antecedenter ad ordinationem explicitam Dei secundum strictam iustitiam, infinite meritoria et satisfactoria et quidem ratione suppositi divini in natura humana per modum principii *quod* operantis. Meritum ergo Christi est simpliciter altioris ordinis quam aliorum (6).

Nec derogat dignitati naturae humanae Christi, quod potentia merendi imperfectionem quamdam significare videatur. Imperfectio ista non est *privativa* in sensu stricto, sed significat tantum carentiam alicuius boni, quod ante meritum supponitur non adesse. Naturae humanae vero Christi durante vita sua quaedam bona supernaturalia defuisse constat. Nec est necesse, ut merens merendo intrinsece in gratia proficiat. Hoc enim provenit ex eo, quod charitas, quae est principium meriti, non habetur in tota sua perfectione, seu quia est capax augmenti. Ubi autem gratia in tota sua plenitudine invenitur, per meritum charitas crescere non potest. Oportet tamen, « quod omnis, qui meretur, perficiat quantum ad mercedem quam meretur; ut sc. eam sibi debitam faciat vel simpliciter, vel quantum ad aliquem modum, quo sibi primo debita non erat » (7). Imo habere aliquid per meritum videtur esse perfectio, quia

---

(1) 29 de verit. a. 6. ad 5. — (2) Vide Ioann. a S. Thoma, disp. 18. a. 3. — (3) 1. II. p. qu. 114. a. 1. — (4) Ibid. — (5) Praeter alios vid. Gonet, *Tract.* 9. disp. 2. a. 3. § 2. — (6) Vid. B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi,* 1891, p. 376 sequ.; Scheeben, o. c., p. 225, 343 sequ. Eadem veritas clare explicatur ab E. Hugon, *Le mystère de la rédemption,* chap. 3. n. 5. et sequ. — (7) In III. Sent. l. c. ad 4.

« ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet illud quodammodo per seipsum. Unde nobilius habetur id, quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito » (1). Omnis ergo merens per actum meritorium pervenit ad aliquam mercedem prius non habitam vel in se, si sibi meretur; vel in aliis, si eius meritum ad illos se extendit. Cum ergo in Christo conditiones meriti adesse constat, et anima eius fuerat in primo instanti conceptionis gratiae plenitudine repleta, ipsum et in primo instanti meruisse Theologi communiter docent, quod ex principiis statutis iam sequitur (2).

§ 2. - De principio subiectivo meriti in Christo.

56. Statim exsurgit ex parte charitatis Christi nova, et, ut videtur, longe maior difficultas in tota praesenti quaestione, quae sic proponitur: ad merendum essentialiter requiritur libertas, « quia per actum proprium quis mereri non potest, nisi sit dominus sui actus; sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum » (3). Iam vero principium meriti supernaturalis est charitas. Charitas autem Christi in doctrina de visione beata decursu toto vitae suae est charitas comprehensoris. Charitas vero patriae operatur amando Deum necessario, cum ad visionem sequatur felix dilectio Dei necessaria tum quoad exercitium, tum quoad specificationem actus (4). Non ergo libere amat Christus Deum; non ergo potest charitas eius esse principii meriti. Aut ergo negari debet Christo possibilitas merendi aut neganda erit visio beata, quam Theologi sustinent. Non autem primum, cum meritum Christi est dogma fidei, ergo secundum.

Ita et Schell exclamat: visio beata tollit libertatem quoad omnia quae ad Deum pertinent, adimeret ergo Christo liberum arbitrium quoad amorem Dei, quod simul ad negationem totius operis redemptionis perduceret (5).

---

(1) III. p. qu. 19. a. 3. — (2) Ita omnes Theologi; cf. S. Thomas, In III. Sent. l. c. a. 3; III. p. qu. 34. a. 3; Alvarez, disp. 43; Medina, *in III p.*, qu. 19. a. 3 et 4, tertia quaestio; Suarez, disp. 39, sect. 3; Lugo, disput. 27. sect. 4; Salmanticenses, disp. 28, dub. 3, § 1. — (3) 29 de verit. a. 6. — (4) Cf. inter alios Billuart, *De ult. fin.* diss. 2, a. 4. — (5) O. c. p. 158-59: « Die Gottschauung würde daher die Freiheit des menschlichen Willens Christi bezüglich seiner Gottesliebe und der ausdrücklichen Willenskundgebungen Gottes aufheben. Dies würde gerade das Erlösungswerk selbst betreffen, das dem Menschensohne als Lebensaufgabe gegeben war ».

Utrumque tamen, et visio beatifica et verum meritum Christi, intacte remanere debet. Verum enim vero non contradícit. Nec in materia simpliciter supernaturali est necessaria claritas tanta, ut omnis obscuritas obiecti removeatur. Obiectum enim fidei est essentialiter inevidens et obscurum. Nec haec obscuritas per theologicam speculationem removeri potest. Sufficit ergo talis explicatio difficultatis, ut intellectus videat, ea quae a fide vel a Theologis cum certitudine affirmantur, non esse impossibilia, et esse consona iis, quae alioquin pro certo habentur. Quae ergo in hac difficultate nobis probabiliora apparent, ducibus Angelico Praeceptore eiusque fidelibus interpretibus breviter proponemus.

57. Illi Theologi, qui nullum influxum charitatis, - praeter coexistentiam eius cum aliis virtutibus, - in opera meritoria necessarium esse existimant, faciliter se ab hoc impedimento liberare possunt, dicentes: haec charitas Christi comprehensoris non est principium meriti. Christus ergo in terris habitans merebatur per opera aliarum virtutum. Ita G. Vasquez docet Christum per actum dilectionis Dei nullo modo meruisse, sed per actus dilectionis proximi et aliarum virtutum ab habitu beneficentiae aut misericordiae procedentes (1). Haec tamen sententia ut valde singularis communiter reiicitur. Primo quidem ratione generali, quia sine ordinatione alicuius actus ad finem ultimum, qui est Deus, non potest esse meritum. « Manifestum est autem, quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem »; et secundum hoc sicut ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, ita et reddit illos meritorios in ordine supernaturali, ordinando omnes alias virtutes ad fines suos et concipiendo, - ut mater aliarum - ex appetitu finis actus illarum, imperando illos (2). - Deinde valde derogaretur dignitati perfectionis Christi, si eius charitas, quae est perfectissima virtus, in ordine meriti remansisset otiosa. Et de facto redemptio nostra per merita Christi operata expresse attribuitur charitati eius (3). Sic et S. Doctor nec minime dubitat affirmare charitatem eius fuisse principium meriti, non quidem ut erat comprehensoris, sed ut viatoris (4).

Meruit ergo Christus per actum charitatis suae et quidem inquantum erat libera actio, ut patet. Sed quomodo hoc fieri potest? *Quidam* igitur affirmant actum beatificum amoris Christi fuisse ex *speciali miraculo* simul meritorium. Cum enim Christus donum miraculorum haberet,

---

(1) *In III. part.*, disput. 74. cap. 3. Similia inveniuntur apud Scotum, *in III. Sent.* dist. 18. qu. unica. — (2) 2. II p. qu. 23. a. 4. c. et ad 3. — (3) Ioan. 14, 31; Gal. 2, 20; Ephes. 5, 2. — (4) III. p. qu. 19. a. 3 ad 1.

potuit etiam per talem actum miraculose mereri. *Alii* posuerunt Christi amorem beatificum ideo posse esse meritorium, quia est in *subiecto existenti in via. Alii* iterum ex eo repetunt naturam meritoriam charitatis Christi, quia ipsa est *causa meriti in aliis virtutibus,* eas in Deum dirigendo (1). Istae sententiae sunt tamen insufficientes, quum nihil nobis dicant de vera natura meriti in charitate Christi. Hoc enim proprie quaeritur, *quomodo meritum ipsi actui charitatis intrinsece* convenire possit, et ad hoc responsio desideratur. Tertia vero etiam ex hoc deficit, quia charitas *libere* movens alias virtutes ad actum meritorium, et ipsa meritoria erit. Si autem illas necessario movet, tunc nec et virtutes possunt meritorie operari, et insuper ipsa charitas nullo modo quid mereretur; quod est contra praedicta.

Quarta sententia ponit duos actus amoris in Christo. Unus sequitur ad visionem beatam, alius vero ad scientiam infusam. Non ergo meruit Christus, ut diligebat Deum cognitum scientia beata, quia ista dilectio erat simpliciter necessaria; vere tamen meruit per actum, quo super omnia diligebat Deum, ut cognitum per scientiam infusam. Haec enim dilectio regulata per cognitionem inditam, erat viatoris, et libera quoad exercitium, quia potuit Christus non uti ista scientia et consequenter cessare ab actu dilectionis Dei, ut cogniti per hanc scientiam. Et sic talis dilectio terminata immediate ad Deum poterat esse meritoria (2).

Iste modus conciliandi meritum Christi cum visione beata seu cum eius charitate necessaria defenditur a magnis Theologis, saltem ergo probabilitate extrinseca non caret. Res tamen ipsa difficultates patitur. Etenim admittere debemus eundem numerice habitum charitatis, qui est in via, remanere in patria, quia *charitas nunquam excidit* (3). Remanente nempe eodem obiecto formali remanet et eadem virtus, quamvis forte ea, quae accidentaliter se habent ad eius obiectum, mutantur. Iam vero obiectum formale charitatis, Dei bonitas supernaturalis in se considerata, est idem hic et in patria. Obiectum autem possessum vel non possessum, visum vel non visum, accidentaliter se habet ad essentiam charitatis. Ergo et charitas regulata per scientiam beatam vel per fidem, vel per scientiam infusam in Christo, ut ponitur in hac sententia, semper remanet virtus numerice eadem. Quomodo ergo poni possunt duo habitus charitatis, numerice tantum distincti, circa idem obiectum formale in eodem subiecto? Et si respondes, esse quidem unicum tantum habitum, sed hunc eundem habitum elicere duos actus ab invicem distinctos,

---

(1) Vide Ioann. a S. Thoma, disp. 17. a. 3. — (2) Vid. Alvarez, disp. 45. — (3) 1 Corinth., 13, 8.

necessarium et liberum, dependenter a duplici scientia beata et infusa; - tunc interrogo: isti duo actus habentne *idem obiectum formale vel diversum*? Si primum, - quod revera adesse debet, si ab *eadem* virtute procedunt -, tunc illud absurdum admittere deberes, posse ab *eodem obiecto formaliter considerato* causari duas actiones *specifice* distinctas. Insuper ponere oporteret in uno eodemque subiecto, nempe in voluntate, duos actus charitatis, ergo duo accidentia eiusdem speciei, numerice tantum distincta. Quod tamen ideo impossibile reputatur, quia accidens essentialiter individuatur a suo subiecto, ergo remanente identitate subiecti, in quo accidens *est*, non potest *idem* accidens multiplicari numerice. Solutiones huius difficultatis a defensoribus sententiae de qua loquimur, allatae, quamvis subtiliter excogitatae, non possunt principium istud philosophicum inconcussum labefactare. Si autem secundum eligis, i. e. istos duos actus habere diversum obiectum formale, tunc simul concedisti, unum ex illis non amplius pertinere ad virtutem charitatis, cum diversitas obiecti formalis et actum formaliter et specifice mutet. Et sic per talem actum in nostro casu nihil explicaretur, cum praecise de actu *charitatis* est quaestio, quomodo ille possit esse principium meriti in Christo.

Nec vim huius argumentationis effugies dicendo, hos duos actus charitatis regulatos scilicet visione beata et scientia infusa, non realiter, sed tantum *virtualiter differre*. Nihil ergo prohibet, quod Christus secundum illam formalitatem huius actus, qua est liber, mereri dicatur. Hoc enim admitti posset, si libertas et necessitas essent modi accidentales, non vero intrinseci et essentiales actionis. Liberum autem et necessarium sibi opponuntur. Cum ergo obiectum dat speciem actui, iste actus, ut intelligitur iam terminatus totaliter a Deo clare viso, erit intrinsece necessarius et non liber. Ad hoc ergo ut actus charitatis possit regulari libere a scientia infusa, *intellectus humanus Christi deberet abstrahere a visione beata*, quae hunc actum necessario reddit necessarium. Atqui intellectus beati non potest abtrahere a suo obiecto seu non considerare actualiter essentiam divinam, cum in eius visione beatitudo consistit, quae nullam cessationem ab actu permittit (1).

---

(1) De his argumentis vide Salmanticenses, disp. 27. dub. 3, § 3; Gonet, disp. 21. a. 1. § 7. Hanc sententiam de charitate Christi regulata duplici scientia defendunt: Ferrariensis, *in III Contra gent.* cap. 62 in fine; Medina, l. c.; Suarez, disp. 39. sect. 7; Gregor. de Valentia, *in III p.* qu. 19. punct. 2, qui hanc doctrinam magis expeditam et commodam nominat; V. Contenson, *Theol. ment. et cord.* lib. 9, diss. 6. c. 2, spec. 2, qui insuper admittit charitatem Christi regulatam etiam scientia acquisita; Salisburgenses (Mezger), *in III. p.* tract. 14, disput. 14. a. 2. unam eademque actionem dicunt regulari scientia beata et infusa.

Quinta sententia, quae affertur pro huius gravis difficultatis solutione, dicit: actus dilectionis, qua anima Christi diligebat Deum clare visum, potest dupliciter considerari: primo, quatenus terminabatur ad obiectum primarium, sc. ad Deum, et sub hac ratione non fuit meritorius in Christo, quia erat actus simpliciter necessarius. Secundo, quatenus terminabatur ad obiectum secundarium, nimirum ad creaturas, praesertim ad homines, quos Christus propter Deum diligebat, et sub hac ratione actus dilectionis eius fuit liber et consequenter meritorius, « Sicut et actus quo Deus seipsum diligit, est necessarius, prout vero terminatur ad creaturas, est liber, ut in tractatu de Deo hoc proponitur » (1). Alii addunt: actus, quo Christus diligit bona Dei intrinseca, est necessarius; ille autem, quo diligit eius bona extrinseca: honorem, gloriam, laudem, obedientiam, quae ipsis a creaturis exhibetur, est liber et tali actu meretur Christus (2).

Non dubitamus tamen affirmare hunc modum loquendi, prout iacet, vix esse admittendum. Dilectio enim creaturarum, seu bonorum Dei extrinsecorum, non potest esse meritoria, nisi prout procedit a motivo charitatis, ergo a dilectione Dei in seipso. Si primam dilectionem separas a motivo formali charitatis, necessario redibis ad sententiam a Vasquez propositam et supra impugnatam. Nihilominus haec opinio in meliorem formam redacta sustineri potest.

58. *Sexta* igitur *sententia*, quam probabiliorem reputamus, pro firmo tenet, « *Christum meruisse formaliter per actum charitatis beatificae, secundum quod terminatur immediate ad ipsum Deum* ». « Pro eius explicatione notandum primo, quod bonitas divina, etiam quatenus immediate attingebatur ab anima Christi per actum dilectionis beatificae, potest dupliciter considerari: *primo, secundum se et absolute*, et secundum hanc rationem anima Christi per dilectionem beatificam necessario diligebat Deum et non libere ac per consequens ille actus sub ista ratione non erat meritorius... *Secundo*, potest considerari eadem bonitas divina *secundum quod in actuali exercitio erat ratio formalis diligendi creaturas*, praesertim rationales, pro quibus voluntarie seipsum obtulit Christus Dominus; et *sub hac ratione idemmet actus dilectionis beatificae erat liber*, eo quod non ex necessitate absoluta anima Christi dilexit creaturas, sed cum perfectissima libertate; ac per consequens etiam libere ferebatur in bonitatem divinam, sub ea consideratione, qua erat in exercitio *ratio formalis diligendi creaturas*. Nec est inconveniens, quod idemmet actus respectu eiusdem obiecti secun-

(1) Alvarez, l. c. — (2) Ibid.

dum diversas rationes sit absolute necessarius et liber, ut patet in Deo. Ipse enim necessario diligit suam bonitatem secundum se consideratam et absolute; non tamen eam diligit necessario, sed libere, si consideratur divina bonitas, quatenus in actu exercito est ratio formalis diligendi creaturas et finis earum ».

Ratio vero huius est, « quia bonitas divina non necessario, sed libere exercet actualiter rationem causae efficientis et finis respectu creaturarum. Sicut enim libere eas produxit in esse, ita etiam libere exercet actualem rationem ultimi finis earum absolute loquendo; quamvis, supposito, quod eas produxit, sit ex necessitate conditionata finis earum ultimus, quae quidem necessitas libertati actus non obstat... Ergo proportionabiliter *anima Christi per dilectionem beatam libere amabat bonitatem divinam, quatenus in exercitio erat ratio formalis diligendi creaturas et finis earum ultimus.* Probatur consequentia: quia multo maior necessitas est in actu increato dilectionis beatificae, quo Deus seipsum diligit, quam sit in actu creato dilectionis beatificae, quo anima Christi diligebat Deum. Ergo sub eadem ratione, qua dilectio beatifica ipsius Dei est actio libera, etiam dilectio beatifica animae Christi erat libera. Dicendum est ergo Christum meruisse *per actum dilectionis beatificae, quo amabat Deum, sub eadem consideratione, qua in exercitio est ratio formalis diligendi creaturas* » (1).

Probatur haec thesis ulteriori argumento: « Meritum principaliter consistit in actu charitatis, ut terminatur ad Deum. Nam creaturae non cadunt sub obiecto charitatis, nisi quatenus ordinantur ad Deum, et diliguntur propter illum, tamquam propter rationem formalem ... Unde charitas non est radix et principium merendi, quatenus est creaturarum dilectio vel quatenus ad creaturas terminatur, sed prout terminatur ad Deum immediate, tamquam ad ultimum finem... Sed in Christo Domino fuit meritum perfectissimum, ergo meruit per actum charitatis, secundum quod talis actus terminatur ad Deum immediate. *Confirmatur:* nam alias Christus non meruisset per actum charitatis formaliter, sed solum materialiter » (2).

Et si obiicias, impossibile esse, ut idem numerice actus sit necessarius et simul liber, imo hoc paucis antea ut argumentum contra quartam sententiam allatum fuerat; respondetur: charitas, quae hic et in patria diligit Deum, est assimilatio charitati, qua Deus seipsum diligit (3). Cum ergo in dilectione Dei erga seipsum haec explicata duplex forma-

---

(1) Alvarez, l. c. — (2) Ibid. — (3) 2. II. qu. 23. a 2. ad 3; a. 3. ad 3; qu. 24. a. 2. ad 1.

litas inveniatur, recte dicitur etiam in charitate Christi, utpote perfectissima assimilatione ad Dei amorem, hanc eandem duplicem considerationem diligendi Deum locum habere. Quando vero prius affirmavimus, non posse eundem actum simul esse necessarium et liberum, ibi *idem actus* considerabatur inquantum versatur circa Deum clare visum *unice sub ratione diligendi Deum in se, non vero prout est ratio diligendi alia praeter ipsum,* et in illo sensu non potest idem actus simul esse necessarius et liber. Potest tamen « idem actus numero indivisibilis simul esse necessarius et liber respectu eiusdem obiecti *diversimode considerati.* Nam, ut supra diximus, Deus eodem actu simplicissimo diligit necessario suam bonitatem absolute consideratam et similiter diligit libere eandem bonitatem, quatenus in actuali exercitio est ratio formalis diligendi creaturas et earum principium effectivum et ultimus finis et non ex necessitate naturae eas produxit in esse » (1).

Urgebis contra hanc expositionem: Christus merebatur ut viator. Atqui ut videns Deum non erat viator. Ergo nec amans Deum clare visum erat viator. Ergo non poterat ullo modo mereri per dilectionem Dei in se clare visi. - Argumentum transit de secundum quid ad simpliciter. Admittimus, Christum, in *quantum videbat Deum, ergo per suam visionem beatam, non meruisse.* Nec hoc unquam affirmavimus. Cum hac autem visione coexistit et charitas. Ista autem charitas dupliciter attingit Deum clare visum, ut diximus.

Inquantum nunc Deus clare visus est *ratio* diligendi creaturas, non necessitat voluntatem. Remanet ergo *vera charitas* in merito Christi, remanente obiecto formali eius, sc. Deus diligendus *in se.* Adest etiam libertas in actu charitatis eius, quia Deus *ut est ratio diligendi alia,* ut earum causa efficiens, finis, etc., non necessario connectitur cum dilectione Dei, ut *est ratio diligendi ipsum in semetipso.* Meritum ergo provenit ex diversa ratione considerationis ipsius diligibilatis Dei in se ipso, quod quidem ad *charitatem* Christi pertinet et non ad visionem beatam.

Iam vero Christus ut viator tendebat in Deum, ut est causa efficiens et finalis omnium, specialiter in ordine supernaturali glorificandus per opus redemptionis. Ergo et charitas Christi, si consideratur *ut viatoris,* versatur circa Deum quidem in se, tamen sub speciali consideratione ut est ratio diligibilitatis aliorum a se.

Poterat ergo eius charitas esse principium merendi sub hac speciali ratione, ut tendens in hanc diligibilitatem Dei per opus redemptionis simpliciter assequendam. Peracto opere redemptionis et haec tendentia

(1) Alvarez, Ibid.

in Deum desinit esse. Ergo et charitas Christi, cessante in executione, seu ut Alvarez loquitur, in actu exercito, hac ratione diligibilitatis, non est amplius meritoria (1).

S. Doctorem favere huic ultimae sententiae nunc propositae vix potest in dubium verti. Sic enim ait: « Ipse motus charitatis hominis Christi, in quo consistit praemium (sc. fruitio) eius quantum ad beatitudinem animae, potest esse meritum respectu beatitudinis corporis » (2), et etiam aliorum bonorum. Item: « Charitas quantum de se est, semper nata est esse merendi principium. Sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de Sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat. Et ideo *charitate fruebatur et merebatur*, sicut et eadem voluntate » (3 . Constat insuper divinam bonitatem, ut est ratio diligendi alia praeter Deum, non necessario a Deo diligi, cum in hoc fundetur eius libertas. Ergo et hoc idem de perfecta charitate Christi affirmare licet. Et sic salvatur ratio merendi in natura humana assumpta a Verbo.

Theologi ergo, sicut firmiter sustinent existentiam meriti in Christo ex eius charitate provenientem, ita et omni certitudine affirmant visionem beatam in anima humana assumpta a Verbo. Conatus eorum coexistentiam horum duorum explicandi evidenter probat illos de veritate utriusque mysterii persuasos esse, etsi in solutione huius praesentis difficultatis, sicut saepius in similibus argumentis accidit, diversas vias ingrediantur.

§ 3. - Obiectum meriti Christi.

59. Obiectum meriti Christi constituit omne illud donum, quod vi operis ex charitate facti Christo vere et de iure debetur et ei a Deo ex iustitia redditur. Non est intentio huius dissertationis penitius examinare, quibus actibus et quomodo Christus illis mereri potuerit. Pro scopo nostro notare tamen debemus, quod ad rationem meriti non requiritur,

---

(1) Hanc sententiam defendunt, praeter Alvarez, Capreolus, *in III Sent.*, dist. 18, a. 3, § 4; Bannez, *in 2. II. p.* qu. 24. a. 3. circa fin.; Ioannes a S. Thoma, l. c., quin tamen se explicite pronuntiet; Gonet, l. c. § 2; Salmanticenses, l. c. § 4, qui autem ex duplici diligibilitate Dei ad duplicem actum distinctum in voluntate seu in charitate Christi concludunt; Lugo, disp. 27. sect. 1; Scheeben, o. c. p. 198, utramque opinionem probabilem esse dicit; Janssens, De Deo hom. 2. vol. p. 733. Vid. etiam Pesch, pag. 187 seq.; Lépicier, *De incarn.* 2 vol. pag. 105-106, non loquitur decisive. — (2) In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 2 ad 2. — (3) 29, de verit. a. 6 ad 6; vid. III. p. qu. 19. a. 3 ad 1.

ut praemium merenti sit simpliciter indebitum, sed sufficit, ut ei sub aliqua conditione non sit debitum. Nec officit rationi meriti, si praemium iam antecedenter ex iustitia debetur; possumus enim idem ex pluribus titulis acquirere et verum ius ad illud formare (1).

Christus meruit, ut fides docet, non solum sibi, sed etiam nobis. In praesenti tamen meritum Christi quantum ad genus humanum simpliciter praetermittimus, cum nostrum argumentum hoc post explicationes superius datas vix tangat. Loquemur ergo de materia seu obiecto meriti Christi inquantum pertinet ad suam naturam humanam et cum nostra quaestione de visione beata connectitur. Quatuor igitur breviter examinanda erunt: de merito unionis hypostaticae, gratiae sanctificantis, ipsius visionis beatae, et glorificationis animae ut est forma et consequenter ipsius corporis.

a) De merito unionis hypostaticae.

60. Omnino firmiter tenendum est, *Christum nullo modo potuisse mereri unionem in una hypostasi divina*. Et quidem primo, *non per opera tempore antecedentia unionem*, quia supponeret Christum prius fuisse purum hominem et postea per merita sua pervenisse ad istam summam exaltationem, quod est evidenter haeresis; cum confitemur, Verbum fuisse conceptum de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, i. e. unionem factam fuisse in primo instanti conceptionis Christi (2).

Nec ullo fundamento asseritur, Christum potuisse mereri suam unionem *operibus natura tantum assumptionem praecedentibus*, immo tale assertum est saltem periculosum in fide et valde proximum errori (3). Omnis enim operatio praesupponit non solum principium *quo*: sed et principium *quod* operativum, ergo suppositum. Obiectum autem meriti non praesupponitur merito, sed sequitur ad istud. Sicut ergo nemo potest mereri *ut sit* et ut *habeat esse*, ita neque suum suppositum, cum esse ad personam pertineat (4). Prius est enim esse quam operari. « Omnis operatio illius hominis (Christi) subsecuta est unionem. Ergo nulla eius operatio potuit esse meritum unionis », dicit S. Doctor (5). Impossibile est ergo, ut unio in Verbo sit obiectum meriti in Christo, cum non possit prius intelligi, nec natura quidem, operatio quam unio in facto esse.

---

(1) 29, de verit. a. 6 ad 3; III. p. qu. 34. a. 3. ad 3. — (2) Conc. V Oecum. c. 3. 4. 5. 6. 8; Denzinger, n. 215, 216, 217, 218, 224; III p. qu. 2. a. 11 et qu. 33. a. 3. — (3) Alvarez, disp. 15. prima concl. — (4) Medina, *in III. p.* qu. 2. a. 11. — (5) III. p. qu. 2. a. 11.

Nec fiat recursus ad gratiam habitualem, ut ad principium *quo* meriti, ac si ista prius inesse posset animae, quam intelligatur suppositum ut terminans naturam, et consequenter prius concipi posset ut operans seu merens, quam persona. Haec enim gratia est quidem in anima tamquam in suo subiecto remoto, tamen est in supposito ut in principio immediate receptivo. Accidentis enim esse est inesse. Non potest autem aliquid inesse, nisi subiectum recipiens iam existat, ergo iam sit suppositum. Prius est enim esse substantiale, quam accidentale in eodem subiecto. Consequenter et gratia habitualis Christi non potest concipi ut inexistens animae Christi ante unionem seu ante suppositum divinum; et solum post constitutionem suppositi potest intelligi ut operans et merens in hoc supposito. Nec haec sententia de merito incarnationis ullum fundamentum in S. S. Patribus aut in S. Scriptura habet, quinimmo tota revelatio gratuitatem absolutam huius mysterii praedicat.

61. Aeque merito reiicitur sententia a Suarez excogitata, Christum quamvis non meruisse de facto, tamen *potuisse* mereri unionem per *opera subsequentia* ipsam incarnationem. Distinguit scilicet Suarez incarnationem *ut praedestinatam* ab incarnatione *executioni mandata*. Prima est simpliciter gratuita. Sed potuisset Deus praevidere futura merita Christi praedestinati ad unionem et propter ista merita executioni mandare praedestinationis decretum circa incarnationem.

In isto ergo casu ipsa incarnatio seu unio in executione dependeret a meritis Christi praevisis, tamquam a causa meritoria. Conferret ergo Deus naturae humanae divinam unionem per modum anticipatae solutionis, sicut si rex tribuit militi arma et equum in stipendium futuri laboris et in praemium meritorum. Suarez valde probabile existimat hoc fieri posse (1).

In tota tamen argumentatione imaginatio evidenter decipitur. Meritum enim ad hoc, ut vere possit dici causa praemii, debet non solum esse possibile, aut *concipi* ut reale, sed et debet *esse reale*. Aliquid enim non realiter existens non potest esse causa realis alicuius effectus realis. Meritum autem reale supponit iam agens, ergo suppositum reale realiter operans. Ergo in casu nostro, merita Christi ad hoc, ut possent esse causa meritoria incarnationis in executione, debent procedere *de facto* et non solum in imaginatione ab ipso supposito realiter existenti. Ergo supponerent Christum incarnatum. Quod autem praesupponitur merito, non potest per opus meritorium acquiri.

---

(1) Disput. 10. sect. 4. Adhaerent huic doctrinae, inter alios, Ripalda, lib. 4, disp. 86. sect. 2; A. de Coninck, *De actibus supern.*, disp. 8. dub. 7.

Exempla vero a Suarez allata non probant id, quod ipse intendit sed potius oppositum. Potest quidem rex tribuere militi arma et illa intuitu usus futuri ipsi donare. Sed hic agitur primo de aliquo subiecto *iam existenti* et insuper de facto miles non est possessor armorum, sed ea solum mutuo accepit in spe usus boni, vel potius, arma ei *donata* fuerunt et ius completum acquiret adimpleta conditione. Sicut ergo non possum realiter conferre aliquod praemium *ut verum praemium* propter pecuniam conditionate tantum futuram, quamvis possum hoc idem alicui in antecessum tradere sub conditione aliqua adimplenda, ita non potest Christus suam incarnationem *realem* mereri, nisi operibus meritoriis prius *realiter* existentibus. Haec autem merita iam personam incarnatam supponunt ut realem. Opera ergo sic dicta subsequentia ad incarnationem nullo modo possunt considerari ut meritum unionis hypostaticae in facto esse.

Dices: Incarnatio ut praedestinata est iam aliquid reale et non rationis tantum. Atqui opera futura Christi, quibus in hoc sententia mereretur incarnationem, considerantur ut existentia in incarnatione praedestinata. Ergo sunt realia et sic possunt esse meritoria incarnationis in executione seu unionis in facto esse. Haberetur ergo causa realis, sc. meritum existens in Christo praedestinato et praemium seu effectus realis, nempe unio in facto esse.

Respondeo: distinguo maiorem: incarnatio praedestinata est aliquid reale, *ut executioni mandata, concedo; in se sola, ut talis, nego.* Ad minorem: opera Christi etc. considerantur *ut existentia a mente nostra, transeat, sunt in se opera realia, nego.* Et nego consequens et consequentiam. Praedestinatio est enim quaedam ratio in mente Dei existens, quae per se, ut sic, nihil ponit in praedestinato (1). Ergo et incarnatio intellecta nude ut praedestinata nihil ponit extra Deum. Ergo et opera Christi praedestinati non sunt realia, sed existunt tantum in mente Dei. Impossibile est autem, ut aliquid non reale sit causa realis et mereri possit realiter aliquid reale. Ergo impossibile est, ut incarnatio executioni mandata seu unio in facto esse mereri possit per opera existentia tantum in incarnatione praedestinata seu in mente Dei. Secus deberes admittere, Christum non realem meruisse ut sit realis, quod est evidens contradictio.

Breviter, more suo, refutat Angelicus istam hypothesim. « Quidam dicunt, quod aliquis potest mereri, id quod iam habet. Sed hoc non

(1) Cf. I. p. qu. 23. a. 1 et 2.

videtur esse verum... quia (hoc) est contra rationem meriti. Nam meritum est causa praemii, non quidem per modum finalis causae, sic enim magis praemium est causa meriti, sed magis *secundum reductionem ad causam efficientem,* inquantum meritum facit dignum praemio et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa. Unde non potest esse, quod aliquis mereatur quod iam habet » (1). Item alibi: « Postquam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis, gratia vero est principium cuiuslibet operis boni » (2). Et si hoc valet de principio *quo* meriti seu de gratia, eo magis de ipso *supposito,* cum istud omnis actio ut suum principium *quod* operans praesupponit (3).

62. Ex iisdem principiis sequitur Christum nullo modo potuisse mereri *continuationem* suae unionis hypostaticae (4). Quod enim ad constitutionem meriti pertinet, non potest cadere sub merito, sicut vita corporalis vel membra non cadunt sub merito temporalis laboris, cum omni actioni praesupponuntur. Suppositum autem divinum in omni operatione Christi iam ut constitutivum merentis adest. Non ergo cadere potest continuatio incarnationis sub merito, cum ista nihil aliud sit, quam existentia continuata ipsius unionis. Meritum autem non ordinatur ad id, quod aliquid *est*, sed ad aliquid quod *non est*, ut scil. illud sit vel impliciter vel sub aliquo titulo suum. Sicut ergo nos non possumus mereri continuationem nostrae gratiae habitualis, quia ista praesupponitur et includitur in omni merito ut principium eius, ita et incarnatio Christi iam includitur in omni merito Christi. Nihil autem meretur seipsum, cum ad veram causalitatem, qualis est meritum, requiritur distinctio inter principium et effectum. Ergo nec Christus meruit continuationem suae unionis in facto esse. « Illud cadit sub merito humano, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente ut terminus, non autem id, quod comparatur ad praedictum motum sicut principium » (5).

---

(1) 29 de verit. a. 6. — (2) 1. II. p. qu. 114. a. 5. — (3) Haec sententia a Suarez proposita obsoleta est. Eam impugnant Vasquez, disp. 21, cap. 5; Lugo, disp. 8. sect. 4; Alvarez, disput. 16; Nazarius, *in III. p.* qu. 2, a. 11. res. qu. 3, et generaliter quasi omnes, quos vid. apud Salmanticenses, disp. 7. dub. 7. § 2. Ex recentioribus Suarez relinquunt Stentrup, o. c. p. 1218. Pesch, p. 224. — (4) Vid. Nazarius, ib. quaest. 5; Ioannes a S. Thom. disp. 5. a. 2; Salmanticenses, l. c. § 5. — (5) 1. II. p. qu. 114. a. 9.

Cum ergo in Christo principium unionis est Deus gratuite copulans naturam humanam Verbo, ab illo solo dependet haec unio, nec ullo modo cadere potest sub quocumque merito ipsius Christi.

b) De gratia habituali.

63. Haec quaestio de possibilitate merendi gratiam habitualem non difficulter solvitur. Conveniunt namque omnes Theologi, Christum *de facto* hanc gratiam non meruisse. Et quidem ante omnia eodem ex principio iam repetito: principium meriti non cadit sub merito. Gratiam autem habitualem in Christo merendi principium fuisse omnes concedunt; ad hoc enim indiget Christi humana natura gratia creata, ut superius n. 35. iam vidimus. Hoc eo clarius patet, si consideramus, quod gratia habitualis propinquius se habeat ad unionem, quam operationes supernaturales, quia cum illa ut eius proprietas connectitur. Ergo antecedit secundum suam naturam operationem. Ergo et meritum (1).

Nec obstat, quod anima Christi dicitur se propriis actibus disposuisse ad gratiam et mereri potuisse in primo instanti suae conceptionis (2). Etenim aliud est se proxime *disponere* proprio actu ad gratiae infusionem, et aliud operari meritorie ex gratia habituali iam inexistente. Primum enim reducitur ad causam materialem, quae natura prius inesse intelligitur quam forma, quamvis tempore sint simul; imo, utpote ultima dispositio ad *susceptionem* gratiae, procedit ab ipsa forma, sc. a gratia habituali. Mereri autem reducitur ad causalitatem efficientem, quae supponit principium merendi prius inesse subiecto, quam ut actio ab isto procedere possit. Est autem concedendum, utrumque, dispositionem per modum causae materialis et operationem meritoriam ex gratia procedentem, in actu iustificationis realiter identificari, virtualiter tamen esse distinctum. Tamen propter diversam habitudinem ad gratiam nullo modo potest dici hominem posse mereri gratiam seu principium meriti, vere tamen conceditur ipsum se ad gratiam disponere. Actio ergo haec est meritoria non gratiae, quae ut principium meriti iam inesse supponitur, sed vitae aeternae vel alterius doni supernaturalis (3). Hinc illa verba S. Doctoris: « Praeparatio hominis ad gratiam

---

(1) Ita Medina, *in III. p.* qu. 19. a. 3 et 4. quinta quaestio, 2 concl.; Suarez, disp. 40. sect. 2 et quasi omnes, quos citatos vid. apud Salmanticenses, disp. 28. dub. 5. § 1. — (2) III. p. qu. 34. a. 3; 29, de verit. a. 8 et omnes Theologi. Cf. Salmanticenses, l. c. dub. 3. § 1. — (3) Vide de hac celebri quaestione auctores in tractatu de *Iustificatione*, ut Salmanticenses, tract. 15. disp. 3. dub. 4. ubi defen-

habendam quaedam (- sc. proxima -) est simul cum infusione gratiae. Et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur » (1). Item: « Dispositio subiecti praecedit *susceptionem* formae ordine naturae; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem eius infusionem » (2).

Iam vero Christus iustificatus seu potius sanctificatus dicitur non ac si ex contrario, sc. ex peccatore factus fuisset Deo gratus, sed ex negativo, i. e. ex non sancto accidentaliter factus est sanctus accidentaliter per infusionem gratiae habitualis (3). Ad hanc Christus se per proprium actum disponere potuit, quia in primo instanti habuit perfectam cognitionem et usum liberi arbitrii et ei perfectissima sanctificatio est attribuenda. Perfectior est autem iustificatio per motum liberi arbitrii, ut est in adultis, quam sine tali, ut in pueris. Iste autem motus liberi arbitrii, utpote ex gratia procedens, est meritorius, non quidem gratiae, quae iam praesupponitur ut principium meriti, sed aliorum bonorum, quae Christus mereri potuit. « Anima igitur Christi in principio suae creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri » et de facto meruit (4).

64. Si vero quaeris *potuissetne anima Christi mereri suam gratiam sanctificantem,* respondendum esse censemus cum distinctione: si sumitur notio gratiae et meriti secundum ea, quae nobis de illis sive directe revelata, sive ab Ecclesia sive a S. S. Patribus et Theologis tradita sunt, tunc *Christus iste concrete sumptus* gratiam habitualem mereri minime potuit (5). Quod quidem ex hucusque dictis deducere haud est difficile.

---

sores huius thesis indicantur et qui « maior ac nobilior pars Thomistarum » ibidem vocantur. *Iidem, De incarn.* disp. 13, dub. 3. § 2; disp. 28. dub. 5. § 3; Medina. *in 1. II. p.* qu. 114. a. 8; D. Soto, *in 4. Sent.* dist. 14. qu. 2. a. 6., *idem, De Natura et Gratia,* lib. 2. c. 3 et 18; Alvarez, *De Auxiliis div. gratiae,* lib. 7. c. 66. Ex modernis: v. Schaezler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente,* 1860, p. 447; R. Schultes, *Reue und Bussakrament,* 1907, spec. p. 30 sequ. et p. 44. Pesch, t. 5, *De gratia*[4], p. 225, quoad rem videtur nobiscum sentire. Scheeben-Atzberger, t. 4. p. 84, sententias tantum diversas refert. Contrariam sententiam ex Thomistis propugnat Ioannes a S. Th., *De gratia,* disp. 28. a. 2.

(1) 1. II. qu. 112. a. 2. ad 1. — (2) Ibid. qu. 114. a. 8. ad 2. — (3) III. p. qu. 34. a. 1. ad 2. — (4) Ib. a. 3 c. et ad 2. — (5) Ita Ioannes a S. Thoma, *De inc.* disp. 18. a. 1. secunda concl., et Nazarius, *in III. p.* qu. 19. a. 3. octava pars; Sylvius, *in III. p.* qu. 19. a. 2. concl. 2.

Iam enim superius notavimus ad actiones supernaturales connaturaliter eliciendas non sufficit sanctitas ipsius suppositi, sed postulare debemus etiam in ipsa natura humana Christi *principium quo* supernaturale et habituale, ex quo vitaliter actio fluere potest. Hoc eo magis valet de principio meriti supernaturalis. Merens enim debet constitui in eodem ordine ac praemium. Hoc autem simpliciter et connaturaliter fit per donum gratiae habitualis. Iam vero, ut iterum repetatur propositio ab omnibus admissa, principium meriti non cadit sub merito, ergo nec gratia habitualis Christi sub eius actione meritoria. Quod confirmatur ex natura meriti utpote operis ex charitate ad finem supernaturalem ordinati. Charitas autem, ut habitus supernaturalis, supponit gratiam habitualem, utpote suam radicem, ex qua emanat. Ergo charitas Christi postulat gratiam sanctificantem. Ergo ista non cadit sub merito. Ulterius addi potest: gratia habitualis est proprietas quasi connaturalis ipsius unionis. Sicut ergo unio non cadit sub merito, ita nec gratia. Haec omnia eo magis admittenda sunt, cum ponimus in Christo visionem beatam in principio suae creationis. Primus ergo actus charitatis versabatur circa Deum propositum per visionem beatificam, quae supponit ergo ipsam gratiam termini et sic non cadit sub merito (1).

His iisdem argumentis simul refellitur sententia a Suarez proposita, Christum potuisse per opera subsequentia mereri suam gratiam (2). Nec est simile de merito gloriae corporis, quam Christum per opera subsequentia ad gratiae collationem mereri admittimus. Haec enim gloria durante opere redemptionis ei non debebatur, nec gloria corporis erat principium meriti sui ipsius, sicut in merito gratiae hoc admittendum foret. Nihil enim meretur seipsum.

65. Ea quae nunc diximus, valent de *Christo reali, sicut nobis in deposito fidei et Theologiae catholicae proponitur*. Nullam enim rationem afferre possumus, quod Christus aliter fuisset sanctificatus, aut alio modo fuisset ei gratia collata, quam nobis suis membris. Et si Deus pro Christo exceptionem statuisset, hoc nobis aliquo modo revelasset (3). Firmiter ergo stat thesis: si consideratur modus actualis, quo Christo gratia habitualis de facto convenit, nullatenus fuit possibile, etiam de potentia Dei absoluta, quod hanc gratiam in sensu proprio, sc. ex condigno, mereretur.

Si tamen admittis, quod Deus potuisset incarnari assumendo naturam humanam in puris naturalibus, tunc plures Theologi sustinent, talem

---

(1) Vid. Gonet, disp. 21, a. 5, § 2. — (2) Disput. 40, sect. 1 secundo. — (3) Gonet, Ibid.

naturam potuisse mereri gratiam sanctificantem (1). Etenim in illa hypothesi opera talis naturae creatae semper remanerent ratione personae divinae infiniti valoris. Natura assumpta esset sancta sanctitate substantiali, ut supponimus.

Deesset quidem ei principium quo connaturale meriti de condigno, scil. gratia habitualis; sed Deus illam supplere posset secundum hos auctores per gratias actuales, aut dispositiones transeuntes, ita quod actiones etiam ex hac parte essent proportionatae merito seu praemio acquirendo. Quid autem diceres, si persona divina, - per possibile vel impossibile, - in hypothesi ista assumendi naturam creatam sine gratia, isti denegaret sanctificationem substantialem? Tunc, cum principium merens, sc. natura assumpta, esset in puris naturalibus, non videtur, quod possemus loqui de merito condigno quoad gratiam habitualem.

c) *De visione beatifica.*

66. Ulterius quaeritur, utrum visio beatifica cadere possit sub merito Christi. Ubi nota, hanc quaestionem, sicut et praecedentem, dupliciter proponi posse. Uno modo de actuali incarnatione in Iesu Christo completa et nobis manifestato. Secundo de incarnatione, ut sic, abstrahendo ab actualibus circumstantiis integralibus ipsius mysterii nobis revelati.

Loquendo de merito visionis beatificae *in actuali incarnatione* notandum est, nullum Theologum alicuius momenti a saeculis adfuisse, qui negasset, animam Christi statim ab incarnationis principio fuisse *de facto* visione beata donatam, ut toto decursu tractatus audivimus. Non ergo quaerebant Theologi, an adfuit *temporis* duratio, qua Christus caruisset hac scientia. Sed hoc apud illos in quaestione erat, an, *supposita visione beatifica a principio conceptionis,* possimus ita ordinare actus in anima Christi, ut *prius intelligatur meritum* aliquod ipsius, quam visio et fruitio beata, ita quod revera affirmare possimus, Christum de facto meruisse vel potuisse mereri beatitudinem. Agitur ergo de ordine actuum in mente Christi, ita quod una operatio charitatis possit vocari verum meritum, cognitio autem et gaudium patriae merces vel praemium eius.

Paucissimis exceptis omnes uno ore affirmant *de facto non meruisse beatitudinem suam.* An *potuisset* eam mereri, plures affirmative respondent, aliis hoc negantibus (2). Distinctione tamen prius adhibita, videtur rem posse definiri sine gravi difficultate.

---

(1) Vid. Salmanticenses, disp. 28. dub. 5. § 2; Ioannes a S. Th. l. c. — (2) Vid. Salmanticenses, l. c. dub. 6. § 2; Lugo, disp. 27. sect. 2.

Respondeo igitur: *In praesenti incarnatione nobis revelata, Christus non potuit mereri visionem beatam.* Nec ad hoc probandum aliis principiis, quam iam notis, oportet argumentari. Primo quidem, si Christus beatitudinem suam meruisset, tunc anima sua actu aliquo illa caruisset. Ergo haec anima in illo actu saltem fuisset imperfecta. Ergo non fuisset gratia plena, cum visionem beatam ad plenitudinem gratiae pertinere certum est. Scientia enim beata clauditur infra latitudinem gratiae. Defectus autem plenitudinis gratiae in Christo maiorem tolleret ab eo perfectionem, quam poneret modus habendi illam ex merito. Ideo ergo illam mereri non potuit (1). Deinde gloria, ut superius audivimus, debetur Christo connaturaliter ratione filiationis naturalis. Quod autem alicui ex nativitate convenit, hoc non acquiritur propria actione. Ergo et Christus, utpote Filius Dei naturalis, non meritis possidet visionem, sed vi unionis hypostaticae (2).

Insuper: Christus gratiam habitualem non meruit, nec in praesenti ordine mereri potuit. Ergo nec lumen gloriae, quod est ultima et summa perfectio ipsius gratiae habitualis. Ergo nec visionem, quae utpote actio vitalis intime connectitur cum lumine isto tamquam suo principio. - Nec dicas, Deum potuisse privare gratiam habitualem Christi hoc lumine gloriae, sicut et privavit partem inferiorem eius glorificatione, quae redundare debuisset ab anima. Etenim hoc ultimum factum fuit unice ad opus redemptionis complendum, quod de privatione luminis gloriae affirmare minime posset.

Deinde: *supposito, quod Christus in primo instanti suae conceptionis donatus fuit scientia beata, impossibile videtur ut eam mereri possit.* Mereri enim significat motum ad finem. Ille autem, qui iam est in possessione finis, non potest intelligi moveri in finem. Anima enim movetur ad aeternam beatitudem per spem theologicam, quae est essentialiter rei non habitae. Christus autem supponitur iam possidere beatitudinem in primo instanti. Non ergo est possibile ita ordinare actus in mente Christi, ut locus dari possit spei et merito quoad eandem visionem.

Item: actio meritoria Christi, quae esset actus charitatis, regulari deberet aliqua cognitione. Ergo hic actus charitatis in Christo merente suam visionem aut regularetur scientia beata, aut scientia infusa. Non autem posset regulari scientia beata, quia ista, - in hac hypothesi, - consideratur ut praemium, ergo ut effectus meriti, ergo posterius isto. Et si a scientia beata regularetur, tunc ista iam ante meritum adesse intelligeretur. Quod autem ante meritum adest, non potest cadere sub

(1) III. p. qu. 19, a. 3; Caietanus, ibid. n. III. — (2) Alvarez, disp. 48.

merito, ut ex terminis patet. - Nec evitatur inconveniens, si illum actum meritorium a scientia infusa regulatum affirmas. Haec enim, si consideratur ut scientia subalternata scientiae beatae, istam iam supponit; ergo Christus iam ante meritum haberet scientiam beatam, quam mereri deberet. Si vero scientiam infusam ut separatam et indipendentem ab illa sumis, tunc necessario secum fert fidem, cum inter visionem et fidem non datur medium. Atqui fides est insociabilis cum scientia beata, quae in primo instanti conceptionis adesse supponitur. Non ergo potest actus charitatis Christi meritorius regulari per fidem. Non ergo potest mereri visio beata.

Adde, quod actus charitatis, quo Christus mereretur beatitudinem, non possit intelligi, ut actus charitatis comprehensoris, cum per talem actum comprehensionem ut praemium acquireret. Ergo esset actus viatoris. Non ergo esset actus charitatis simpliciter perfectus, sed perficeretur per meritum et sic fieret actus comprehensoris. Ergo et gratia Christi proficeret de gratia viatoris ad gratiam comprehensoris. Non ergo esset Christus in principio plenus gratia. Ex alia parte, cum visio beata iam inexistens praesupponatur, ille actus charitatis esset iam comprehensoris, cum versaretur circa Deum clare visum. Ergo esset perfectissimus nec ullius augmenti capax. Esset ergo simul charitas viatoris et comprehensoris; mereretur ut actus viatoris seipsam ut est comprehensoris, quod est impossibile. Nisi admittere velis, hos duos actus, sc. ut est meritorius et ut est simul comprehensoris, pertinere ad duos habitus distinctos, quod aeque absurdum esse constat. Non ergo potest Christus mereri suam visionem, supposita inexistentia scientiae beatae in eius anima a principio conceptionis (1).

67. Quaeres tamen: quomodo ergo se habeat actus charitatis patriae ad visionem beatam? Quid est prius, actus charitatis vel visio? Possumusne admittere actum charitatis esse causam gloriae seu visionis beatae? Vel potius dicendum sit, ipsam visionem esse causam actus charitatis patriae? Si primum affirmas, ergo actus charitatis Christi est prior quam eius visio; et si est prior, potest esse etiam causa meritoria eius. Si autem secundum eligis, tunc quomodo verificatur doctrina Theologorum, quod lumen gloriae, ergo visio, confertur secundum quantitatem charitatis; - certe non charitatis viae, quia ista adhuc perfectibilis est, inquantum in primo instanti gloriae potest recipere augmentum actibus remissis debitum, tamen in hac vita non collatum. Ergo si visio datur actui charitatis patriae, ergo iste actus est prior visione, ergo idem quod supra.

---

(1) Has rationes vid. apud auctores, ut Alvarez; Salmanticenses; Nazarius, l. c.

Respondeo: qui bene distinguit, bene docet. Imprimis concedimus, charitatem viae revera recipere ultimam suam perfectionem actibus remissis debitam in primo instanti gloriae. Similiter admittimus, gloriam conferri secundum quantitatem charitatis, non solum in nobis, sed et in Christo; cum in ordine supernaturali non minus servetur proportio, quam in naturali. Dicimus igitur: aliquid potest esse prius vel simpliciter, vel in certo ordine seu secundum quid. In causis igitur simpliciter prior est causa efficiens, quia operari supponit esse. In ordine tamen *dispositionis* causa materialis debet intelligi ut prius existens, quam aliae causae, sicut iam audivimus supra nr. 63, ubi de actibus in infusione gratiae sermo erat. Sic ergo ultima perfectio seu actus perfectissimus charitatis in primo instanti gloriae, *praesupponit iam visionem ut causam efficientem.* Iste actus charitatis tamen *praecedit visionem per modum causae materialis seu dispositionis physicae;* non enim confertur gloria, nisi subiecto proportionato per charitatem.

Similiter loquendum est de relatione inter actum charitatis patriae et visionem in anima Christi. *Primus actus simpliciter in anima Christi est visio divinae essentiae,* a qua et perfectissimus actus charitatis Christi procedit ab eaque regulatur. In ordine tamen causae materialis seu *dispositivae* hic actus charitatis praecedere intelligitur visionem beatam, quae confertur Christo proportionate, ut patet, suae charitati. Nec tamen ex hoc concludere licet: ergo iste actus charitatis potest esse meritoria visionis; quia meritum ad causam efficientem reducitur, quae est simpliciter prior, quam aliae causae. Cum ergo actus charitatis comprehensoris visionem ut suam causam praesupponat et ab ea dependeat, nullo modo potest esse meritoria eius. Non ergo potuit Christus per actum charitatis, quae erat comprehensoris, mereri visionem beatam.

68. Responsiones vero ad argumenta nostra a defensoribus contrariae sententiae eorum valorem infrangere minime possunt nec intellectui satisfaciunt, nisi admittatur Christum *aliquo tempore* caruisse visione beata. Hoc supposito, seu *loquendo de incarnatione sub aliis conditionibus, quam sub quibus nobis hoc mysterium actualiter revelatum et in Ecclesia propositum est, admittere poteris possibilitatem meriti quoad visionem beatam.* Natura enim assumpta gratia habituali ornata est sufficiens principium merendi vitam aeternam. Res tamen non caret suis inconvenientibus. Si natura assumpta privatur per aliquod tempus beatitudine, nonne posset privari et per totam vitam?

Haberetne talis natura Deo hypostatice unita tamquam Filius Dei naturalis ius ad beatitudinem? Etsi affirmative respondes, tunc debes admittere, aut Deum posse talem naturam sibi hypostatice unitam iure

suo naturali privare, aut naturam assumptam voluntarie renuntiasse huic iuri, eo fere modo, quo de facto Christus durante sua vita ex charitate erga Patrem renuntiavit gloriae corporis ad finem incarnationis obtinendum. Talis autem possibilitas absoluta nonnisi per accidens cadit sub consideratione Theologi. Sapiens igitur theologus S. Doctor noster nunquam disputat, ne verbo quidem, de potentia Christi quoad meritum suae beatitudinis (1).

Impossibilitas ergo merendi visionem beatam non ex imperfectione Christi deducitur, sed potius e contrario: perfectio naturae assumptae in unitatem hypostaticam secum fert impossibilitatem praedictam. S. Doctor hac eadem ratione probat thesim nostram: « Gloria animae consistit in hoc, quod anima ipsi Deo unitur per visionem et amorem. Et quia posterior unio praesupponit priorem, sicut hoc quod Deus est in sanctis per gratiam, praesupponit hoc quod in omnibus est per essentiam, praesentiam et potentiam, ideo eadem ratione unio, quae est in persona, quae est ultima et completissima, praesupponit (- i. e. includit in se -) omnem aliam unionem ad Deum. *Unde ex hoc ipso, quod anima Christi erat Deo in persona coniuncta, debebatur ei fruitionis unio, et non per operationem aliquam ei facta debita.* Et ideo, quia meritum consistit in operatione, quae facit nobis aliquid debitum, Christus fruitionem non meruit », ergo nec visionem, ex qua fruitio sequitur (2). - Item: « *Hoc quod Christus sibi beatitudinem quae est in fruitione, non meruit, non fuit ex insufficientia meriti, sed ex perfectione merentis* » (3).

69. Adversarii visionis beatificae igitur ex falso praesupposito arguunt contra eius existentiam antecedenter ad quodcumque meritum. Sic Schell graviter obiurgat Scholasticos, ac si caeco modo supponerent, perfectionem unice in *possessione* alicuius actus consistere, minime vero in *modo* acquirendi illam. Iam vero, dicit, imperfectissimus modus possidendi aliquam perfectionem est illam innatam aut infusam accipere, sicut aurum suum splendorem. Etsi substantia, ut actus primus, detur a Deo, tamen actus secundus acquiritur per activitatem propriam. Homo

---

(1) Medina, *in III. p.* qu. 19. a. 3 et 4, quinta quaest. concl. 4, dicit: « videtur mihi evidens contradictio, quod Christus in primo instanti suae conceptionis habuerit gloriam animae ex unione hypostatica derivatam et quod eam meruerit, unde nec de potentia Dei absoluta hoc fieri potuit ». Similiter loquitur Alvarez, l. c. Etiam Scotus, *in III Sent.*, dist. 18, qu. unica, idem affirmat de fruitione, quae visionem supponit. - Sententia a Suarez, disp. 40, sect. 1. secundo, proposita, Christum potuisse per opera visionem subsequentia mereri ipsam visionem, iam per allata argumenta excluditur. — (2) In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 4, qu^{a}. c. — (3) Ibid. ad 1.

a principio in possessione maximae perfectionis existens magis materiae quam Deo esset vicinior, cum et Deus suas perfectiones per propriam virtutem, per autocognitionem et autocausalitatem habeat (1). Ideo ergo et visio beata non potest in Christo ab initio poni, sed possessio eius consideranda est, ut fructus operis propriae vitae terrenae et felix consummatio suae laboriosae evolutionis (2).

Haec tamen magis sunt declamationes quam solidae argumentationes. Et ut breviter loquamur, Scholastici optime noverunt, quanti valoris sit pro subiecto aliquo *modus*, quo aliquam perfectionem acquisivit. Ad rem autem respondetur: *per se loquendo* simpliciter melius est habere aliquid actu, quam in potentia tantum. *Principale ergo est, ut subiectum sit perfectum et secundarium, quo pacto ad perfectionem pervenit.* Si tamen perfectio aliqua potest acquiri propria operatione, sine dubio est melius habere illam subiectiva et personali actione. Attamen saepius est impossibile sive metaphysice, sive physice, sive moraliter, ut subiectum propria operatione in possessionem alicuius perfectionis perveniat. Et hoc valet non solum de unione hypostatica seu substantiali, sed de toto ordine absolute supernaturali, quamvis accidentali, qui excedit vires naturales creaturae et consequentur homo non potest eius esse particeps, nisi a Deo gratuite ad superiorem dignitatem elevetur. Non est ergo contra dignitatem hominis, si veritates supernaturales ei in statu perfecto a Deo revelantur, si virtutes theologicae et gratia gratis infunduntur, nisi admittere velis, hominem posse per autoactivitatem, ergo per propriam evolutionem ad omnis veri cognitionem et boni acquisitionem pervenire. Nec est contra hominis dignitatem, si gratia eum praevenit in operatione supernaturali, sicut nec officit perfectioni creaturae rationalis immutabilitas absoluta beatitudinis aeternae, saltem quoad obiectum primarium. Sic ergo non est contra dignitatem Verbi incarnati habere gratiam statim in statu perfectissimo et immutabili et esse in termino beatitudinis quoad animam a principio conceptionis. Imo, carentia horum donorum derogaret naturae assumptae in unitatem hypostaticam. Non est ergo admittendum meritum in Christo quoad haec dona supernaturalia.

Et si iam autoactivitas intellectualis et moralis quasi primum principium perfectionis a Schell proclamatur, nonne aequo iure deberes hoc principium ad totam lineam actualitatis extendere? Ergo etiam ad personalitatem ipsam. Unde logice concludere deberes: multo perfectius est per

---

(1) Op. cit. p. 107-108. — (2) « Diese (die unmittelbare und beseligende Gottschauung) war auch für ihn (Christus) die Errungenschaft seines irdischen Lebenswerkes, die selige Vollendung einer mühevollen Entwickelung ». Ibid. pag. 124.

autoevolutionem ad superiorem gradum entitatis pervenire, quam per gratuitam assumptionem ex parte Dei, quae nullam activitatem ex parte naturae assumptae admittit. Et si autoactivitas in perpetua evolutione sui consistit, nonne et personalitas ad hanc activitatem ultimatim reduci deberet? Haec autem ad negationem ipsius mysterii incarnationis perducere omnes clare videmus.

Quod tamen verum in verbis citatis ipsius Schell continetur, iam S. Doctor plene agnovit. Scribit enim: « Ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id, quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est, quod ipse per meritum habuerit illud, quod alii per meritum habent, nisi sit tale, cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni praeiudicet, quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam nec scientiam, nec beatitudinem animae nec divinitatem meruit, quia cum meritum non sit nisi eius, quod nondum habetur, oporteret, quod Christus aliquando istis caruisset: quibus carere magis diminuit dignitatem, quam augeat meritum » (1).

Laboriosam igitur evolutionem Christi usque ad visionem beatam a Schell excogitatam non solum non postulat eius dignitas, quin potius e contrario: *sublimissima exaltatio naturae humanae in Christo requirit perfectiorem modum habendi beatitudinem quam alii.* Perfectius est autem aliquid habere quasi naturaliter, quam ab alio et per aliud. Christo autem convenit visio vi unionis, ergo quasi naturaliter. Ergo perfectiori modo habet visionem quam illi, qui per propriam operationem ad illam perveniunt. « *Christus,* concludit S. Doctor, *magis habuit ex se ipso, quod ex unione habuit, quam aliquis habeat id, quod ex operatione acquirit; quia habuit illud naturaliter. Et ideo etiam gloriosius habuit fruitionem, quam aliquis alius* » (2), qui scil. per merita pervenit ad visionem beatam.

d) De impassibilitate animae et de gloria corporis.

70. Ex superioribus scimus gloriam fuisse in superiori parte animae Christi divinitus retentam, ne redundaret in partem inferiorem. Exinde Christus secundum vitam corporalem erat nobis in omnibus similis. « Gloria corporis sequitur ex gloria animae, quando anima est omnimodo glorificata secundum ordinem ad Deum et secundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in

(1) III. p. qu. 19. a. 3. — (2) In III. Sent. l. c. ad 2.

ordine ad Deum. Secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat » (1). Non habuit ergo Christus hanc impassibilitatem animae et corporis et quidem ex dispensatione divina ad finem incarnationis absolvendum. Quaeritur nunc an Christus meruerit ista duo et quomodo.

Omnes sustinent, Christum tum impassibilitatem animae, tum glorificationem corporis vere meruisse. Et hoc videtur esse de fide, cum in S. Scriptura evidenter contineatur (2). Nec melius hanc thesim probare possumus, quam afferendo argumenta S. Doctoris: « Ad meritum, secundum quod Theologi de eo loquuntur, in ordine ad ea, quae sunt bona simpliciter, quatuor requiruntur, quantum ad id, quod aliquis mereri dicitur: *primum* est, quod illud sit de pertinentibus ad beatitudinem. *Secundum* est, quod illud sit *non habitum*, quod per meritum acquiritur reddendum iustitia mediante. *Tertium* est, quod illud sit *non debitum*, quod merendo quis sibi debitum facit. *Quartum* quod id, quod quis mereri dicitur, sequatur ad minus ordine naturae ad ipsum meritum. Et ideo gratia, quod est merendi principium et alia naturalia, quae exiguntur ad meritum, sub merito non cadunt ». Hae autem quatuor conditiones in Christo quantum ad immortalitatem corporis inveniuntur. Pertinent enim haec ad beatitudinem *completam*. Nec durante vita sua Christus erat in eius actuali possessione, nec erant debita naturae humanae Christi in se consideratae (3), nec glorificatio animae et corporis est de iis, quae ad merendum exiguntur (4). Potuit ergo istam immortalitatem mereri. Quantum ad animam specialiter notandum est, quod « impassibilitas animae ad gloriam pertinet et Christus gloriam animae inquantum est forma corporis non habuit a principio suae conceptionis, quia corpus passibile fuit; quamvis haberet animam gloriosam quantum ad operationem, qua Deo fruebatur » (5). Ideo potuit mereri hanc impassibilitatem animae.

Seu breviter: qui est in statu merendi, potest mereri illud, quod ei deest. Atqui Christus durante vita sua erat in statu merendi, cum omnes conditiones ad meritum in ipso inveniantur, et impassibilitas animae et gloria corporis ei deerant. Ergo potuit illas mereri et de facto meruit.

Nec vis argumenti infirmatur per hoc, quod actio meritoria Christi erat multo perfectior, quam hoc praemium, scilicet impassibilitas animae

(1) 29, de verit., a. 6 ad 4. — (2) Luc., 24, 26; ad Phil., 2, 6 seq.; ad Hebr., 2, 9. etc. Hoc *de fide* esse Theologi communiter admittunt, etiam contra Calvinum. Cf. Medina, loc. c. secunda dubitatio; Greg. de Valentia, qu. 19. punct. 3 et omnes. — (3) In III. Sent. dist. 18. qu. 1. a. 4. qua. 1. — (4) III. p. qu. 49. a. 6 ad 1. — (5) In III Sent. l. c. qua. 2.

et gloria corporis. Quia haec praemia considerantur ut pertinentia ad statum beatitudinis, et sub hoc respectu sunt quodammodo meliora, quam actio meritoria Christi, inquantum ista pertinet ad statum viatoris (1). Et insuper non est necessarium, ut praemium sit simpliciter perfectius, quam meritum, sufficit ut sit secundum quid melius. Sic augmentum gratiae vel virtutum *in se* potest esse minoris perfectionis, quam gratia, quae per actionem hoc augmentum meretur, tamen consideratum formaliter ut augmentum, ergo ut quid unum cum habitu gratiae, est quid simpliciter melius, quam praecedens gratia et actio, qua merebatur augmentum.

71. Oppones tamen: impassibilitas animae et gloria corporis debebatur Christo, ut quasi proprietas naturalis ex ipsa visione et fruitione beata. Ergo non poterat cadere sub merito Christi. Insuper si illas meruisset, statim a principio conceptionis eas habuisset, et consequenter superfluum fuisset iterum mereri illas. Respondetur incipiendo a posteriori parte obiectionis: « Nihil prohibet idem esse alicuius ex diversis causis; et secundum hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset ei magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur » (2). Verum est ergo Christum iam prius haec dona vere meruisse, tamen specialiter ea per passionem suam per modum cuiusdam recompensationis acquisivit, quia iustum erat, ut qui ex charitate passioni se subiiciebat, reciperet recompensationem in gloria secundum ea, in quibus passus est, ergo secundum animam et corpus (3).

Prima vero pars difficultatis iam sufficienter explicata fuerat superius, agendo de Christo viatore. Ut enim S. Doctor dicit, redundantia gloriae ex anima ad corpus dependet ab ordinatione divina secundum congruentiam meritorum. Secundum cursum communem anima in visione et fruitione beata existens connaturaliter tamquam forma communicat suam gloriam etiam toti composito, ita ut corpus reddatur gloriosum et immortale. In Christo tamen exceptionaliter propter finem incarnationis per passionem et mortem adimplendum gloria retinebatur in sola superiori parte animae. Ita, quod *de facto, Christo durante vita sua gloria corporis non debebatur.*

Quando ergo dicitur, quod haec gloria corporis est proprietas ipsius visionis beatificae, distinguere oportet inter proprietatem metaphysicam et physicam. Gloria ergo corporis non est metaphysica, sed tantum physica proprietas, cuius tamen actualis collatio a voluntate Dei depen-

(1) Ibid. qu^{a}. 1, ad 2. — (2) III. p. qu. 34. a. 3. ad 3. — (3) III. p. qu. 49. a. 6 ad 2.

det, qui ex causis superioribus, illam redundantiam retinere potest in parte superiori animae. Et sic poterat ordinare, ut eadem glorificatio caderet sub merito istius personae, quamvis simpliciter, quasi in signo priori, ei connaturaliter debebatur. Opere igitur redemptionis completo gloria et immortalitas dupliciter debebantur Christo: primo, ratione connaturalitatis redundantiae ex anima beata in corpus; et secundo, ratione meriti, quo ius acquisivit ad illas.

« Anima Christi, dicit S. Doctor, a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, ut ad anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit, et ita factum est corpus illud gloriosum » (1). Simul tamen et eadem gloria sub merito cadere poterat, quia revera tempore vitae suae Christus illa carebat. « Nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis: sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam Divinitatis et propter gloriam animae, sed etiam ex merito humilitatis passionis » (2).

Argues nihilominus: saltem privatio immortalitatis animae et glorificationis corporis fuisset in Christo durante vita sua poena quaedam. Privare enim aliquem iure sibi debito, est poena. Quod non videtur in Christo admittendum. Respondetur: nullo modo ista privatio potest vocari poena. Ad rationem enim poenae requiritur ut sit contra voluntatem. Humana autem natura Christi in primo instanti conceptionis perfectissimum usum rationem habens, voluntarie et ex charitate erga Patrem et nos assumpsit naturam humanam cum defectibus, ergo animam passibilem et corpus mortale (3). Voluntarie autem et ex amore superioris boni renuntiare alicui minori bono non est poena, sed magna perfectio. Cum ergo ex privatione glorificationis corporis infinita bona toti generi humano provenerant et honor Patris per passionem et mortem Filii eius cumulatissime restitutus fuerat, et insuper eadem privatio ad maximam glorificationem ipsius Christi perducebat, nulla imperfectio privativa erat pro Christo tempore vitae suae carere impassibilitate animae et gloria corporis sui. Non est ergo dicendum hanc conditionem Christi durante vita sua fuisse statum violentiae (4). Id enim quod ab

---

(1) III. p. qu. 54. a. 3. — (2) Ib. qu. 59. a. 3. Cf. Compend. theol. c. 237. — (3) III. p. qu. 14. a. 2. 3. — (4) Sicut Schmid, *Quaest. selectae*, p. 460 utitur hoc termino.

auctore naturae in natura fit, nullo modo est violentum (1). Nec ergo illud quod in ordine gratiae Deus operatur; et hoc eo minus, cum voluntas humana superior Christi semper erat conformis voluntati Divinitatis etiam in volito materiali (2).

72. Singularem sententiam in hac quaestione defendit Scotus. Cum ex gloria animae necessario sequatur gloria corporis, Christus non potuit, dicit ipse, directe et immediate mereri impassibilitatam et immortalitatem. Meruit ergo illas indirecte, merendo amotionem impedimenti, propter quod gloria animae non redundabat in inferiorem portionem animae et in corpus, ut Scotus loquitur (3). Quid sit istud impedimentum, Scotus non clare explicat. Sed vix potest aliud quid sub hoc impedimento intelligi, quam negatio concursus divini pro descensu gloriae ex superiori parte animae in inferiorem. Qui ergo meretur, ut negatio concursus cesset, seu positive loquendo, ut Deus iterum concurrat ad redundantiam praedictam, recte glorificationem inferioris partis indirecte mereri dicitur.

Haec opinio tamen merito communiter reiicitur. Iam enim explicatum fuit, qua necessitate gloria inferioris portionis sequatur ex beatitudine animae. Ergo dicimus, Christum directe meruisse illam gloriam in parte inferiori. Illud enim directe et per se meretur, quod ab agente intenditur et a praemiante intuitu operis confertur. Atqui Christus merendo intendit glorificationem suae portionis inferioris et Deus istam ei confert intuitu operis eius. Ergo hanc glorificationem directe et proprie Christus merebatur. Non est ergo verum, quod glorificatio corporis sequatur absque omni operatione positiva ex parte Christi. Constat enim illam a Deo de facto collatam fuisse Christo *ut mercedem*, ergo *intuitu operis*, specialiter in sua passione praestiti. Ideo ergo Deus removit impedimentum redundantiae in partem inferiorem, *quia* Christus meruit directe ipsam impassibilitatem animae et gloriam corporis.

Ex parte igitur ipsius Dei quoad glorificationem completam Christi duae actiones moraliter distinctae admittendae sunt. Prima actione simpliciter elevavit animam Christi secundum rationem superiorem ad contemplandam et fruendam divinam essentiam. Haec tamen gloria, propter expressam voluntatem Dei, non redundabat in partem inferiorem. Ad hoc ergo, ut ista beatitudo communicetur animae ut est actus corporis et ipsi corpori, requiritur alia actio Dei, qua confert istam glorifica-

---

(1) Cf. 6 de pot. a. 1. ad 17; 13 de verit. a. 1. ad 2 et 3; I. p. qu. 105. a. 6. ad 1. — (2) III. p. qu. 18. a. 5. et 6, et Caietanum in h. a. — (3) *In III. Sent.* dist. 18. quaest. unica. Vid. H. de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theol.*, t. 5, qu. 19. a. 3, rursus 2°.

tionem in parte inferiori ut *praemium* ipsorum meritorum Christi. Conferre gloriam animae *simpliciter*, et conferre gloriam in parte inferiori *ut praemium pro merito*, sunt duae actiones moraliter distinctae (1). Nisi ergo sit lis in verbo, quod apud Doctorem subtilem saepius accidit, dicendum est, ipsum confundere *conditionem sine qua non cum obiecto directo meriti*. Iustus merendo augmentum gratiae vel gloriam aeternam, meretur et actionem Dei, qua in nobis gratiam efficienter auget aut gloriam actualiter confert. Ex hoc autem ad summum sequitur, actionem divinam cadere per accidens, ex consequenti seu ut conditionem sine qua non sub merito, minime autem directe et ex intentione agentis.

Concludamus igitur istam quaestionem de obiecto meriti Christi verbis S. Doctoris: « Mereri est facere aliquid sibi debitum. Hoc autem contingit tribus modis: *uno modo*, quando aliquis facit de *non debito debitum*, sicut cum aliquis primo motu charitatis meretur vitam aeterternam, faciens eam debitam sibi, quae prius ei debita non erat. *Alio modo*, quod erat *minus debitum faciendo sibi magis debitum*, quod contingit in eo, in quo charitas augetur. *Tertio* contingit, quando aliquid quod *est uno modo debitum sibi, facit alio modo debitum sibi*, sicut puer baptizatus, cui debetur vita aeterna ex habitu gratiae in baptismo infusae, quando usum liberi arbitrii habere incipit, facit sibi debitam eam ex actu. Primo igitur modo Christus meruit in primo instanti suae conceptionis claritatem corporis », quae quidem non debebatur ei ex conditione suae naturae in se consideratae, neque consequebatur necessitate ex unione hypostatica, sicut gloria fruitionis. Debitum vero antecedens redundantiae, scil. gloriae ex anima in corpus, fuit ex ordinatione divina in Christo suspensum ad finem incarnationis obtinendum. Secundo modo mereri Christus non potuit, quia eius charitas non est augmentata. « Tertio modo meruit in omnibus actibus suis port primum instans suae conceptionis » et quidem tum sibi quam nobis, « quia fecit sibi debitum aliquibus actibus, quod prius sibi aliis actibus debebatur » (2).

Dupliciter ergo Christus impassibilitatem animae et gloriam corporis merebatur: merendo id, quod sibi, sub aliquo respectu saltem, non debebatur, et pluribus actibus illas merendo, ut « quod sibi primo uno modo debebatur, postea alio modo sibi debetur » (3).

---

(1) De his rationibus vid. Medina, l. c. qui omnia argumenta contraria solvit; Salmanticenses disp. 38. dub. 7. § 1. — (2) In III. Sent. l. c. a. 5. — (3) Ib. ad 1.

ARTICULUS SEXTUS.

De valore theologico doctrinae de existentia visionis beatificae in anima Christi.

Antequam pensum nostrum absolvamus, superest, ut *de valore theologico* thesis nostrae, sc. existentiae scientiae beatae in anima Christi durante tota vita sua, pauca dicamus.

§ 1. - Valor argumentorum nostrorum.

73. Sequentia ex toto decursu nostrae dissertationis constare videntur:

a) Ex Sacra Scriptura existentia scientiae beatae Christi sufficienter probatur, imo et Scholastici, ut vidimus, ex aliquibus textibus eruunt aut confirmant praesentem doctrinam.

b) Apud Sanctos Patres nihil contra doctrinam traditionalem positive invenitur, imo saltem implicite agnoscunt scientiam beatam, cum docent Christum etiam ut hominem nihil ignorare et cum omnem defectum gratiae et veritatis a Christo removere intendunt, nec in illo verum profectum in gratia et cognitione agnoscunt. Imo non pauca aperta testimonia adsunt, quae vix aliter quam de visione essentiae divinae intelligi possunt.

c) Rationes theologicae a nobis decursu huius disputationis allatae sunt tam graves, sicut vix in alia materia proprie theologica habentur.

Nolumus tamen affirmare, omnia et singula argumenta a nobis proposita aequalem vim probationis habere. Ex hoc tamen non licet deducere, totam nostram argumentationem esse tantum ex congruentia, quae admittit etiam contrarium. Nam quaedam rationes rem directe demonstrant, ut illa ex filiatione naturali, vel ex testimonio oculato necessario requisito ad perfectionem fidei desumpta, ita ut, secundum principia theologica, quaestio aliter non possit resolvi. Sed, ut optime observat Melchior Cano: « etiam in ceteris quoque Theologis, in summis Ecclesiae Pontificibus, in Conciliis tandem argumenta invenias, quae suadeant quidem, non cogant; ac certis aliis exploratisque permixta, non modo totum disputationis corpus exornent, verum etiam confirment. Probabilia igitur argumenta necessariis adiuncta, tantum abest ut reprehendenda sint, ut sint etiam commendanda » (1).

De argumentis item de congruentia aliter et aliter est iudicandum in Theologia et aliter in aliis disciplinis. In hac enim Scientia sacra

---

(1) Melch. Cano, *Loc. theol.*, l. 12. c. 11.

« quaedam sunt eiusmodo, prosequitur Cano, ut etiam si non extitisset ea res, quae probanda sumitur, nihil tamen inconsentaneum emergeret. Ut cum Theologi ostendunt, decuisse ut Deus ad reparandum humanum genus carnem sumeret; utque ex divinis personis Filius is esset, decuisse, caeteraque id plurima. Quae decentia fuisse vel maxime Theologus probat quidem, sed quando alia Deus remedia peccato nostro parasset, quae immunera sine dubio potuit, nullum rationis incommodum, nihil Deo indecorum haberetur. Talia vero argumenta nil profecto in Theologia demonstrant, sed solum explicant, id quod fide credimus, congruentissimum Deo nobisque fuisse. Altera argumenta sunt, quae ita monstrant quicquam consentaneum esse, ut nisi res sic habeat, aliquid semper emergat, quod nullo modo aut divinae naturae, aut rationi humanae consentiens videatur. Ut Divam Virginem intactam fuisse post partum, Scriptura Sacra in sensu litterali nusquam forsan edocuit. Id tradit aperte, in conceptu et partu virginem extitisse. Sed quoniam indecens Virgini erat, ut integritatem tam singulari et miraculo et mysterio conservatam ipsa postea volens, ut dicitur, et prudens labefaceret, et quae praeter naturae ordinem incorrupta permanserat, eadem se exponeret corruptioni; adeo fidelium animis inhaesit perpetuae huius virginitatis firma sententia, ut etiam si nulla fuisset apostolica traditio, ea tamen ratio esset idonea ad faciendam fidem iis, qui non ad contentionem informati, sed ad disciplinam sunt vel mediocriter instituti. Nec aliter ego puto, in praesenti quaestione (de visione beata Christi) philosophandum » (1).

Ita negatio scientiae beatae in Christo esset adeo indigna Verbi sapientiae et providentiae, ut, supposito recto modo cogitandi de Incarnatione, nullomodo verosimilis apparere posset.

§ 2. - Auctoritas Theologorum in Scientia sacra.

74. Quamvis autem probationes in huius tractatus decursu expositae sufficienter convincant intellectum de veritate thesis nostrae, nihilominus lectoribus nostris argumentum theologice omnino certum afferre nobis incumbit, ut et reliquum minimi dubii circa firmitatem doctrinae de existentia scientiae beatae in Christo de medio tollatur. Propter rationem formalem ipsius Theologiae, « argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur » (2). Et « licet locus ab auctoritate, quae fundatur

---

(1) Ibid. — (2) I. p. qu. 1. a. 8 ad 2.

super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus » (1).

Fontes autem ex quibus Theologus argumenta sua desumit, *loci theologici* communiter appellantur et nihil aliud sunt, quam « domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes sive ad confirmandum sive ad refellendum inveniunt »(2). Isti loci theologici vel continent et nobis pandunt veritatem revelatam, vel nobis propositam ulterius explicant, defendunt et evolvunt. Ad primum genus duo loci pertinent, sc. Sacra Scriptura et Traditio divina, ad secundum vero revocantur alii, inter quos enumeratur *auctoritas Theologorum* (3).

« Theologi autem illi vocantur, qui nomine et mandato Ecclesiae eiusque spiritu et mente sacram scientiam docent » et « qui de Deo rebusque divinis apte, prudenter, docte e literis institutisque sacris ratiocinantur » (4). Theologia vero catholica est scientifica explicatio doctrinae revelatae nobis ab Ecclesia propositae. Haec igitur disciplina sensum et fidem Ecclesiae repraesentat et Ecclesia illa utitur ad defendendam, probandam et penitius examinandam et evolvendam veritatem ipsam revelatam.

Ideoque auctoritas Theologorum in sacra scientia, sicut et auctoritas SS. Patrum maximi habenda est, nec ab ea deflectere licet.

Non esset ergo rectus modus theologicas quaestiones tractandi, si quis abstrahere vellet a communi et meliori sententia Theologorum et proprias vias aggrederetur in investigatione veritatum supernaturalium. Etenim, ut iterum M. Cano affirmat « ex auctoritate omnium scholasticorum communi sententiâ, in re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari *temerarium sit* » (5). Et iure quidem. Theologi enim sub auctoritate et directione Ecclesiae veritates explicant. Qui ergo illorum communi sententiae refragatur, ipsi auctoritati Ecclesiae derogare creditur.

Sufficiat in memoriam revocare verba Pii IX ad A. E. Monaco–Frisingensem d. d. 21 Decembris 1863, quibus expresse declarat, quod per opinionem falsam contra scholasticos Doctores, qui ante omnia chorum Theologorum formant, « ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur », siquidem Ecclesia ipsa principiis horum Doctorum, communi

---

(1) Ibid. ad 3. — (2) M. Cano, lib. 1. c. ult. — (3) I. Berthier, *Tractatus de locis theologicis*, 1888, proleg. n. 5. — (4) M. Cano,l. 8. c. 1. — (5) L. c., c. 4.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

omnium catholicarum scholarum consensu sancitis, scientiam theologicam proponit (1).

Et si iam temerarium est communem sententiam Theologorum in re gravi relinquere, eo certe periculosius erit doctrinam eorum tunc contemnere, *quando aliquid ad fidem et mores pertinere unanimiter pronuntiant.*

Ubi notandum est, hic non agi de illis propositionibus, quae communiter *conclusiones theologicae in proprio sensu* nominantur, quae sc. versantur circa veritates virtualiter, vel connexive in suis principiis revelatas et quas intellectus noster per *discursum verum et illativum,* ergo ope luminis rationis naturalis, sub influxu tamen revelationis, deducit. Istae enim conclusiones vix vere revelatae nominari possunt et inter ipsos Theologos acriter disputatur, an possint esse obiectum definitionis dogmaticae.

Nos vero hic loquimur de illis veritatibus, quas Theologi vel evidenter in fontibus revelationis contineri dicunt, et ideo immediate et explicite sunt revelatae, vel quas in deposito revelationis inesse ope discursus pure explicativi, ergo minus proprie dicti, inveniunt, et ideo implicite in alia, scilicet formaliter revelata, sed tamen proprie revelatae dicuntur (2). Sic v. gr. infallibilitas Romani Pontificis explicite his verbis in Sacra Scriptura non invenitur; evidenter continetur tamen in veritate formaliter revelata de eius suprema potestate in universam Ecclesiam, ideoque erat veritas simpliciter revelata, ut patet, etiam ante definitionem Concilii Vaticani. Non enim Ecclesia dogmata definiendo novas veritates revelatas *facit,* sed tantum illas revelatas esse *solemniter, ex officio et definitive declarat.* Discursus qui hic ex parte rationis intercedit, est improprie dictus, qui et *explicativus* nominatur.

Quando ergo Theologi universi, i. e. moraliter omnes et meliores, aliquid ad fidem et mores pertinere affirmant, auctoritati eorum cedendum est, et *doctrina eorum ut theologice certa est tenenda.* En quomodo hoc explicat M. Cano, omnium iudicio a partium studio eo magis alienus, cum et vitia Scholae publice castigare non omisit: « *Concordem omnium Theologorum Scholae de fide aut moribus sententiam contradicere, si haereticum non est, at haeresi proximum est* ». Rationem huius asserti sequentibus verbis affert: « nullum dogma reperietur, quod eadem mente

---

(1) Denzinger, n. 1680. — (2) Vid. de hac quaestione R. M. Schultes, *Introductio in Historiam dogmatum,* p. 166, 184, 192 sequ. De eadem re plurimis in suis scriptis et ultimo in suo opere in 2 vol. tractat F. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique,* 2e édit., 1924.

oreque scholastici (- i. e. Theologi -) omnes certo ac firmiter asseruerint, quin idem in universum Ecclesia teneat, eorum auctoritate mota. ... Adde quod nullum tam proprium Scholae decretum est, quod vel ex Sacris Litteris vel ex Apostolorum traditione vel ex Conciliorum aut Pontificum definitionibus non habeat certam originem. Ita qui Scholae decreta refutarunt, hi semper inventi sunt et fontem unde manant, repudiasse. Atque, ut uno verbo dicam, nemo qui in catholicis habeatur, omnes sine discrimine Theologos explosit. Quod abunde satis magnum argumentum est, sine fidei discrimine huiusmodi scholae placita negari non posse ».

« Praeterea, prosequitur idem eximius auctor, si qua in quaestione universi Theologi eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item errandi periculo exponunt. Sive enim qui confessiones audiunt, sive qui ad populum habent conciones, utrique plebem instituunt, ut a Theologis acceperunt. Ita fit ut Ecclesia eorum in fide communem errorem dissimulando, Christifideles suo silentio deciperet... Atqui Deus ipse si Theologorum omnium errorem non aperiret, in necessariis christiano populo deesset. Quid enim facturus est populus imperitus, nisi eos sequi, quos pro illo tempore ecclesiasticae doctrinae magistros accepit? An post haec omnia Scholae Theologia contemnenda est? Crederem, nisi eius auctoritate Ecclesia res plurimas definisset... Id quoniam constat inter omnes, quibus vel Conciliorum gesta vel negotia cognitionis fidei sunt cognita, fateamur necesse est, doctores scholasticos simul omnes in fide et moribus errare non posse. Praeterea, cum Dominus dixit " qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit „ non modo ad primos Theologos, hoc est, Apostolos verba illa referebat, sed ad Doctores etiam in Ecclesia futuros, quando pascendae essent oves in scientia et doctrina. Quemadmodum igitur qui Theologos Christo succedentes contemnebat, Christum is etiam Dominum contemnebat, ita qui Thelogos iuniores antiquis succedentes despicit, hic Christum quoque ipsum despiciat necesse est » (1).

Hoc idem et alii graves Theologi docent. Consensus universalis et constans Theologorum, non in simplici opinione aliqua, sed in firma et rata sententia ab illis proposita, scribit Scheeben, modo analogo ad consensum Patrum, est verum signum certum, aliquam doctrinam uno vel alio sensu veritatem catholicam continere. Si ergo Theologi universim affirmant aliquid esse *dogma fidei*, hoc ita esse indubium est. Et si omnes conveniunt aliquam propositionem non posse in dubium vocari

(1) Loc. cit., lib. 8, cap. 4.

sine censura, confitendum est illam uno vel alio sensu *ad veritatem catholicam* pertinere. Quando vero Theologi in eo tantum consentiunt, quod aliqua doctrina est certa et sufficienter probata, tunc negatio talis sententiae *temeraria* dicenda est (1).

Merito igitur concludit Chr. Pesch.: « sicut cum Ecclesia sentit, qui doctrinam Scholasticorum (- i. e. Theologorum in sensu explicato -) sequitur, ita cum haereticis sentit, qui eorum doctrinam inpugnat » (2). Error igitur antiquorum Protestantium, sicut et omnium temporum novatorum non minus quam modernistarum diversi gradus et coloris proprie in hoc consistit, quod vim et auctoritatem locorum theologicorum ignorare posse autumant et specialiter Theologorum doctrinas communiter in Ecclesia receptas vilipendunt aut simpliciter negligunt eaque omnia, quae non sunt dogmata solemniter definita, ut campum liberum disputationis considerant (3).

§ 3. - Unanimis consensus Doctorum et Theologorum in praesenti quaestione.

75. Applicando haec ad materiam nostrae disputationis, ante omnia est *factum evidens historicum,* quod toto tempore a saeculo XII elapso Theologi catholici uno ore expresse defendunt thesim de visione beata Christi. Unanimiter, dico, quia inter istos Doctores inveniuntur viri ex omnibus scholis, ut sunt Nominalistae, Realistae, Thomistae, Scotistae, Augustiniani, Suareziani et Molinistae, qui quandoque invicem acriter impugnare solent; viri, ex omnibus linguis, nationibus, ordinibus religiosis et ex clero saeculari, - et omnes sunt concordes in admittenda hac praerogativa Christi (4).

In quo duo notanda sunt. *Primo,* quod Doctores maiores thesim quasi theologice *per se notam* considerant nec multis argumentis directis illam probare intendunt. Ita commentatores Magistri Sententiarum usque ad Gu. Estium († 1613), ultimum expositorum Petri Lombardi, qui scientiam beatam simpliciter acceptat et adiungit, hac scientia Christus vidit

---

(1) *Handbuch der Kath. Dogmatik,* t. 1, p. 175-76. Easdem fere conclusiones statuit et probat Gotti, *Theol. dogm. schol.*, t. 1, tract. 1, qu. 3, dub. 8. - Vid. de eadem materia v. Schaezler, *Introductio in S. Theol.*, ed. ab Episc. Th. Esser, 1882, p. 219; V. de Groot, *Summa de Ecclesia*[3], p. 803; I. Berthier, l. c., p. 394; I. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit,* tom. 1. p. 115. — (2) *Institut. propaed.*[5], p. 421. — (3) Pius X, in *Encycl. Pascendi,* edit. Herder, p. 90; Melch. Cano, lib. 8, c. 1; A. M. Weiss, *Lebens u. Gewissensfragen,* 2 vol. p. 220 sequ.; A. Straub, *De Ecclesia Christi,* vol. 2. p. 243. — (4) Cfr. Graber, op. cit. p. 31; Kwiatkowski, o. c. p. 95.

res in Verbo eo perfectius, « quanto anima illa Deo personaliter unita maiorem gratiae abundantiam prae caeteris accepit » (1).

Hoc eo maioris momenti esse videtur, cum in aliis quaestionibus argumenta numerosa pro et contra a Doctoribus afferri solent, etiam in quaestionibus evidenter ad fidem pertinentibus. Saltem ergo deducitur ex hoc, Theologos simpliciter persuasos esse de exsistentia scientiae beatae in Christo.

Secundo, aeque certum est, Doctores difficultates contra thesim praesentem sufficienter cognovisse, ut patet ex scriptis non solum S. Thomae, sed et aliorum, ut v. gr. Doctoris subtilis. Imo Melchior Cano omnia in contrarium allata argumenta diligenter examinat et solvit. Et non obstantibus omnibus difficultatibus in contrarium, quarum plures etiam decursu huius dissertationis directe et indirecte expeditae fuerunt, Theologi firmiter et firmissime sustinent doctrinam istam (2). Hoc autem vix aliter explicari potest, quam quod Theologi doctrinam ut indubitatam considerabant, a qua ipsis recedere nefas fuisset. Secundum ergo principia super valorem auctoritatis Theologorum prius exposita, thesis nostra est iam ex hoc capite *ut theologice certa* tenenda et contraria ut *temeraria* consideranda. Ideo M. Cano confitetur, cum *omnes* Theologi definiant, Christum ab instanti conceptionis Dei essentiam vidisse, iam ex hac ratione probata et satis firma habenda est (3).

Magis igitur valet *theologice loquendo* in hac materia theologica unanimis consensus Doctorum probatorum, quam eorum argumenta (4). « Nam consensus Theologorum ostendit, hanc fuisse persuasionem Ecclesiae, quae falli non potest » (5).

Nec ullo modo infirmare potest rei gravitatem dissensio quorumdam auctorum praecedentibus temporibus, ex quibus plures in principio huius commentarii nominavimus. Auctoritatem enim in Theologia non quilibet Theologiae magister aut de rebus theologicis scriptor sibi vindicare potest, sed solum illi, qui ad mentem S. Matris Ecclesiae et in spiritu Sacrae Traditionis et ab Ecclesia approbatorum virorum sacram scientiam colunt, explicant ac defendunt. Si enim quilibet auctor placita propria sequens sufficeret, ut consensus theologicus interruptus censeatur, vix unquam quid in Ecclesia certum ac ratum teneri possit. Theologus enim in sua inquisitione *methodo theologica* procedere debet, sicut mathematicus methodo mathematica, historicus profanus historica, cultor scientiae naturalis experimentali, ut patet. Theologus ergo ex locis

---

(1) *In III. Sent.* dist. 14 § 1. — (2) Heinrich-Gutberlet, o. c. p. 739. — (3) L. c. lib. 12. c. 13. — (4) Heinrich, ibid. p. 737. — (5) Pesch, op. cit., pag. 143.

theologicis argumenta sua desumere obligatur et non potest istos negligere, quin principiis suae scientiae infidelis inveniatur et desinat esse Theologus. Ideo ergo et ei « dissensus a communi sententia Doctorum in rebus fidei (- i. e. in rebus ad doctrinam catholicam pertinentibus -) illicitus censendus est » (4). Ideo videmus, quod illi qui scientiam beatam Christo denegant, etsi esset quisque pro sua persona vir purae intentionis, non sunt auctores simpliciter ab Ecclesia approbati. Vel enim iam antecedenter doctrinis peregrinis imbuti vel postea neologi inventi apparent, imo saepius et opera eorum ab auctoritate ecclesiastica censura notata fuerunt.

Sicut ergo praeteritis saeculis asserta Gallicanorum et Febronianorum quoad potestatem Papae nullum valorem contra universalem doctrinam Theologorum praetendere potuerant, ita nec modernorum quorumdam opiniones arbitrariae infrangere possunt unanimem consensum Doctorum in quaestione nostra.

76. Deinde, quod adhuc maioris momenti esse constat in hac materia de qua tractamus, *Theologi considerant scientiam beatam in Christo non ut sententiam liberam, a qua recedere pro libito liceret, sed ut doctrinam omnino certam, catholicam,* ex S. Scriptura haustam, in Traditione fundatam, ideoque contrariae opinioni censuras graves imponunt (2). Aliis verbis, existentia scientiae beatae in anima Christi non est conclusio theologica stricte illativa, ope scil. rationis humanae ex alia veritate revelata deducta, sed est veritas immediate vel saltem mediate revelata et discursus theologicus, quo haec doctrina a nobis cognoscitur, est simpliciter explicativus et declarativus.

Audiamus aliquorum iudicium de theologica veritate thesis nostrae. Cardin. *Fr. Toletus* libenter agnoscit visionem beatam esse probatu difficilem, tamen sequentem conclusionem statuit: « Ab instanti Incarnationis anima Christi fuit beata... adeo, quod nec fuerit beatior, quam totam suam beatitudinem a principio habuisset. *Haec conclusio sine dubio est de fide, adeo ut contraria ab omnibus censeatur haeretica* ». Deinde probat thesim ex S. Scriptura et ex auctoritate omnium Scholasticorum « qui omnes, nullo refragante, id tenent, et talis consensus facit rem adeo certam, ut, non exsistente in oppositum alio testimonio gravi, *sit prorsus de fide* », et prosequitur argumenta ex S. S. Patribus et rationibus theologicis (3). - *B. Medina,* de caetero in propositionum censura sat mitis,

---

(1) Episc. Fr. Egger, *Enchiridion Theolog. dogm.,*[8] p. 367. — (2) v. Schaezler, in *Katholik,* 1872, p. 175 sequ.; Knabenbauer, *Stimmen aus M. L.,* t. 16. 1879, p. 175 sequ. — (3) *In III. p.* qu. 9. a. 2.

expresse docet: « *haec sententia* (- sc. quod Christus a primo instanti conceptionis fuerit perfectus comprehensor -) *est conclusio fidei catholicae*... vide omnes Doctores scholasticos, qui uno ore et summa consensione amplectuntur istam sententiam, *quod non est leve argumentum Traditionis apostolicae* » (1). Sequuntur argumenta ex omni capite cum solutione difficultatum.

Fr. Suarez, abstinet a tam severa censura et dicit contrariam sententiam esse *temerariam* et addit: « haec censura est *mitissima* omnium quae dari potest. Existimo enim contrariam sententiam etiam *erroneam* et *haeresi proximam esse*, quia Scripturae testimonia adiunctis expositionibus et testimoniis Patrum et consensu Doctorum omnium catholicorum, sufficiunt ad hanc certitudinem praestandam » (2). - Cardin. *I. de Lugo* approbat hoc iudicium a Suarez prolatum et adiungit: « *hic est communis Ecclesiae sensus de Christo Domino* » (3).

D. Petavius, peritissimus in S. S. Patrum theologicis doctrinis, facile assentitur gravissimis ac doctissimis Theologis, qui licet *nondum* ad dogma fidei pertinere dicant hanc thesim, tamen *errori* et *haerereticae impietati proximam esse* sententiam, quae negaret Christum vidisse essentiam divinam et gaudio felicitatis eam attigisse. Et hoc specialiter probatum invenit in admirabili omnium christianorum Doctorum imperitorumque consensu, ita ut nemo hactenus bona fide christianus, i. e. catholicus scriptor extiterit, qui de Christo aliter existimaret. Imo quique rudis licet literarum et idiota de hoc interrogatus, in eodem sensu responderet. « Quae communis singulorum Ecclesiae membrorum professio illum esse totius corporis sensum certissime demonstrat » (4). Ideo talem admirabilem consensum de instinctu Spiritus Sancti provenire Petavio persuasum est.

Archiep. *D. Alvarez,* saepius decursu tractatus a nobis invocatus, distinguit inter existentiam visionis divinae essentiae ante passionem et mortem Christi, et dicit hoc esse *de fide*, et inter scientiam beatam a *principio suae conceptionis*, et credit *hoc non esse de fide*, ita ut negare illam esset haeresis. « Esset tamen *magna temeritas* negare, quod Christus a primo instanti conceptionis fuerit beatus. Ita dicit Palatius in 3, dist. 14, quamvis alii Theologi velint id *esse errorem et proximum haeresi* » (5). - Non est praetereundum iudicium *Salmanticensium,* qui absque dubio magistri principales totius Theologiae posterioris temporis, specialiter Thomisticae, vocandi sunt. Declarant ergo primo, propositionem animam Christi

---

(1) *In III. p.* qu. 34. a. 4. — (2) Disp. 25. sect. 1. — (3) Disp. 29. n. 2. — (4) *De inc.*, lib. 11, cap. 4. n. 8. — (5) Disp. 52. 2 et 3 concl.

habuisse visionem beatificam, esse *de fide.* Quantum ad quaestionem, an habuerit illam *a primo instanti suae conceptionis,* non solum affirmative respondent, ut per se patet, sed et adiungunt, oppositum esse temerarium, imo et *erroneum, haeresi proximum, parumque ab haeresi distare* (1).

Istis auctoribus adiunguntur Theologi hodierni probati, qui in manibus omnium versantur. Paucorum testimonia afferre sufficiat. *I. B. Heinrich-C. Gutberlet* dicit opinionem contrariam vix posse componi cum infallibilitate Ecclesiae, cum nostra doctrina a sex saeculis a Theologis scientifice et in praedicatione et in instructione populi generaliter traditur. Visio ergo beatifica consideranda est ut *doctrina revelata* (2). *M. Scheeben* nominat eandem doctrinam simpliciter certam, de qua dubitare non licet (3). Episc. *L. Janssens* accedit iudicio Petavii supra transcripti, *quod ex unanimi traditione catholica vim suam repetit* (4). Eodem modo loquitur Cardin. *I. Katschthaler,* citando similiter verba Petavii (5). Episcop. *Fr. Egger* approbat iudicium a Suarez et a Petavio pronuntiatum et subdit: « Magisterium ordinarium Ecclesiae doctrinam propositam omnino certam reddit. Theologi enim aeque ac simplices fideles unanimi consensu inde a saec. 12. vigente animae Christi in unitate personae Deo coniunctae talem cognitionem sui ipsius adscripserunt » (6). *H. M. Mancini* dicit: *Certissime tenendum est scientiam beatam Christum habuisse ab initio suae conceptionis* (7). *A. Tanquerey,* iudicium a Suarez pronuntiatum approbat (8). *C. v. Schaezler,* affirmat Theologos thesim de visione beata « *e documentis divinae revelationis,* licet ibi expresse non legatur, *unanimiter colligunt* » (9). *H. Hurter* citat censuram a Petavio latam et sententiam contrariam *temerariam* nominat (10). *Fr. Diekamp* doctrinam traditionalem *sententiam certam* esse scribit (11). *B. Iungmann certissimum* esse dicit hanc scientiam, sicut et infusam et acquisitam, excellentissime fuisse in Christo ab initio creationis, sicut omnes Doctores catholici consentiunt (12). Cardin. *L. Billot* hanc scientiam Christo in esse dicit « sicut *certissime* constat apud omnes Theologos » et probat thesim ex S. Scriptura (13). Scotista *Parth. Minges* concors est omnibus aliis auctoribus in admittenda et defen-

---

(1) Disp. 17, dub. 4, § 1. — (2) *Dogm. Theologie,* t. 7. p. 737: « so muss diese Lehre als *Offenbarungslehre* angesehen werden ». — (3) O. c. t. 3, p. 782. — (4) *De Deo homine* p. 1. pag. 412. — (5) *Theol. dogm.,* t. 2, p. 243. — (6) O. c. p. 367. — (7) *Theol. dogm.,* 1904, t. 3. p. 288. — (8) *Synopsis Theol. dogm., spec.*[12]. t. 1, p. 487. — (9) *Introductio,* etc., p. 221. — (10) *Theol. dogm. comp.*[12], pars. alt. p. 460. — (11) *Kath. Dogm.,* t. 2[3-5], p. 254. — (12) *Instit. theol. dogm.*[5], *de Verbo incarn.,* p. 203. — (13) *De Verbo inc.*[4], p. 211.

denda thesi de visione beata (1). Archiepisc. *A. Lépicier* contrariam sententiam *fidei refragari affirmat* (2). *A. Schütz*, eandem doctrinam *theologice certam* vocat (3). *F. A. Stentrup* vero concludit: « Itaque iure nato fas esse catholico Theologo negamus recedere *a doctrina ad fidem spectante,* quae unanimi ac constanti Theologorum Scholae et scriptorum catholicorum consensu recepta fuit » (4).

§ 4. - Thesis nostra continetur in revelatione et in fide Ecclesiae.

77. Non est igitur dubium, quod secundum Theologos auctoritatem habentes thesis nostra in deposito revelationis et in fide Ecclesiae revera continetur, etsi non adhuc ut dogma solemniter definitum, tamen ut doctrina communiter proposita (5). Nec ullomodo obstat huic asserto, nonnullos expositores S. Scripturae visionem beatam in anima Christi in Sacris Textibus vix invenire. - Etenim interpretatio S. Scripturae multipliciter fieri potest. Inter alia pure naturaliter, i. e. inspectis verbis et propositionibus, ut iacent, adhibitis mediis scientificis ordinis naturalis, ut philologia, archaeologia, historia ceterisque plus minusve utilibus imo et necessariis. Haec tamen methodus sola minime sufficit ad verum sensum S. Scripturae eruendum; imo Ecclesia in iuramento contra modernistas hoc expresse reprobat. Et merito quidem. Alioquin sequeretur viros acatholicos et rationalistas, in saecularibus his disciplinis melius instructos, facilius et verius assequi sensum ipsius Verbi Dei scripti (6). Alia explicatio S. Scripturae fundatur super sensum Ecclesiae, quae est *columna* viva et *fundamentum veritatis.* Libri enim sacri, Spritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem et ut tales traditi sunt, non personis quibuslibet, sed ipsi Ecclesiae (7). Spiritus autem Sanctus docebit Ecclesiam et inducet illam in omnem veritatem, et suggeret ei omnia, quae Deus nobis sive formaliter et immediate, sive mediate et implicite, revelavit. Haec igitur explicatio revelationis sive in S. Scriptura sive in Traditione divina depositae fit authentice et definitive quidem ab auctoritate suprema ipsius Ecclesiae, quando nobis per Concilia generalia aut per Romanum Pontificem loquitur. Utitur insuper Ecclesia in expositione depositi revelationis etiam S. S. Patribus, Doctoribus et Theologis approbatis. Quanti

---

(1) *Compend. theol. dogm.*, p. 1. 1901, p. 187. — (2) *De inc. Verbi*, I. p., p. 404. — (3) *Summarium Theol. dogm.* p. 114. — (4) *De Verbo incarn.*, p. 1045. — (5) Kleutgen, op. cit. tom. 3. p. 282. — (6) Vid. Prop. damn. in Decr. *Lamentabili*, Denzinger, nr. 2019. — (8) Ita Conc. Trid. et Vaticanum, Denzinger, nr. 783, 1787.

valoris sit istorum interpretatio huius fontis revelationis, apparet ex forma iurisiurandi, qua promittimus, quod S. Scripturam iuxta eum sensum, quem tenuit et tenet S. M. Ecclesia admittimus nec eam unquam nisi iuxta unanimem consensum S. S. Patrum accipiemus et interpretabimur. Possumus adiungere, sine quod vim afferremus textui huius iuramenti, nos etiam obligatos esse in expositione Textus Sacri unanimem sensum Theologorum approbatorum prae oculis habere (1). Eadem enim est ratio quantum ad S. S. Patrum et Theologorum auctoritatem, ut ex ore ipsius Scheeben superius audivimus. Impossibile enim esse videtur (- nisi specialem Providentiam supernaturalem quoad sacram doctrinam in Ecclesia vigentem in dubium vocare velimus -), quod Theologi omnes et Doctores aliquid ut revelatum doceant, quod tale non esset.

Iam vero doctrinam de visione beata Christi Theologi in S. Scriptura inveniunt. Et inter alios S. Thomas, princeps Doctorum, probationem suam desumit ex verbis ipsius Salvatoris, ut v. gr. ex illis apud Ioan., 8, 55: *ego scio enim*, etc.

Similiter procedunt et alii Doctores, ut libros eorum legentibus patet. Imo et decursu huius tractatus nonnullos textus S. Scripturae in probationem allegimus. Nec dicatur illos textus *non clare* loqui de scientia beata et visiva, imo nec omnino evidenter de cognitione humana Christi. Etenim antequam Ecclesia aliquid definitive pronuntiet, semper potest dari locus dubitationis super sensum authenticum alicuius propositionis quoad veritates *non explicitis* verbis revelatas. Ita ante definitionem infallibilitatis quidam adhuc dubitabant, an verba: tu es Petrus, etc., vel: et tu aliquando conversus, etc., se extendant ad infallibilitatem personalem ipsius Romani Pontificis antecedenter ad consensum Ecclesiae. Item ante definitionem immaculatae Conceptionis B. Virginis non omnes clare videbant in verbis: Ave, Maria, gratia plena, clare hoc dogma esse revelatum. Et si doctrina de universali mediatione B. Virginis aliquando definietur, nobis omnino clare apparebit, hanc sententiam evidenter contineri v. gr. in dignitate maternitatis B. Virginis, vel in verbis Salvatoris ad Ioannem: ecce mater tua; quod nunc non omnes sine haesitatione accipiunt. Eo momento ergo, quo Ecclesia definiet, si unquam hoc faciet, in Christo fuisse scientiam beatam, evidenter nobis patebit verus sensus verborum S. Scripturae et Traditionis,

(1) Vid. *Decisiones* Conc. Trid., Denzinger, nr. 785, 995; Conc. Vatic. ib. nr. 1788; Leonis XIII, in *Encycl. Prov. Deus*, ib. nr. 1946: Pii X, in Decr. *Lamentabili*, ib. n. 2012, *Encycl. Pascendi*, ib. nr. 2100, *Iurament. c. mod.*, ib. nr. 2144; ad ultimum vid. R. M. Schultes, *Was beschwören wir im Antimodernisteneid?* 1911. p. 40 sequ.

quae Ecclesia authentice in sensu huius doctrinae interpretabitur. Lumen fidei in nobis existens se extendit connaturaliter ad omnia divinitus revelata et ab Ecclesia ad credendum proposita et sic connaturaliter iudicamus rem ita esse et non posse aliter esse.

78. Quod vero Ecclesia in sua fide teneat nostram thesim, praeter argumenta hucusque longius discussa, confirmatur ex decreto Concilii Provincialis Coloniensis 1860 celebrati et a Pio IX confirmati: « Fuisse in anima Christi... visionem beatorum, - dicit Concilium -, et quidem inde ab ortu, magno consensu docent Theologi. Et sane eximium scientiarum thesaurum ei largiendum esse praedixerat Propheta » (Is., II, 2, 3). Ideo et monet Synodus, ne quid indignum et inconveniens in hac materia doceatur (1).

Imo ipsamet Sedes Apostolica, postquam iam prius reprobaverat errores modernistarum quoad scientiam Christi et eius progressum intellectualem (2), tandem per decretum S. Officii declaravit propositionem sequentem: « non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores », *tuto doceri non posse* (3).

Thesis ergo de existentia scientiae beatae in Christo a nullo Theologo catholico in dubium vocari potest. Et si nunc interrogas, qua certitudine haec sententia tenenda sit, prae oculis habitis, quae usque nunc disputavimus, respondetur, *doctrina, quae docet animam Christi statim a principio suae creationis habuisse scientiam beatam seu comprehensorum, est sine dubio catholica, contraria vero ad minus erronea, vel haeresim sapiens.*

---

(1) *Collect. Lacens.*, t. 5, p. 303. — (2) Decr. *Lamentabili*, Denzinger, nr. 2029, 2032. 2033, 2034, 2035. Vid. ad hos nros. Fr. Heiner-G. Straniero, *La dottrina dei modernisti confutata*, 1914, p. 182 et sequ. — (3) Denz., n. 2183.

INDEX ALPHABETICUS AUCTORUM CITATORUM

(S. Scriptura et S. Thoma exceptis)

Albertus Magnus, 39.
Alexander Hal., 12, 66.
Alvarez D., Archiep., 33, 37, 58, 64, 65, 72, 104, 106, 108, 109, 110, 112, 115, 117, 120, 121, 123, 139.
Anselmus S., 6, 35.
Atzberger L., vide Scheeben.
Augustinus, S., 3, 10, 11, 25, 40, 56.

Baltzer Ioan., 13.
Bannez D., 32, 61, 83, 111.
Bardenhewer O., 4, 5, 11.
Bartmann B., 41.
Bellarminus R., Card., B. 13.
Benedictus XII, 43.
Berlage A., 26.
Bernardus, S., 6.
Berthier I., 133, 136.
Billot Lud., Card., 8, 32, 101, 140.
Billuart R., 8, 38, 42, 53, 54, 61, 72, 104.
Bonaventura, S., 8, 39, 52, 67, 82.
Bonpensiere H., 33.
Bougaud E., Episc., 14.
Bucerus Mart., 13.

Caietanus Th. de Vio., Card., 22, 26, 31, 32, 34, 35, 36, 45, 46, 47, 54, 60, 61. 63, 67, 95, 96, 120, 129.
Calvinus 13, 126.
Cano Melchior, Episc., 22, 35, 39, 51, 93, 94, 100, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137.
Capreolus Ioan., 2, 32, 54, 63, 95, 111.
Cartesius R., 26.
Concil. Francof., a. 794, 42.
Concil. Gen. V. (Constantinop. II) 6, 7, 76, 112.
Concil. Gen. VI (Constantinop. III), 2, 57.
Concil. Romanum, a. 680., 2.
Conc. Trid., 62, 80, 141, 142.
Conc. Vat., 21, 141, 142.
Concil. Vienn., 6.
Commer E., 14, 27, 33, 41, 51, 52, 54.
Coninck Ae., de, 113.
Contenson V., 46, 63, 107.
Cyrillus Alex, S., 3.

Damascenus Ioan., S., 5, 56.
De la Taille M., 72.
Del Prado N., 33.
De Maria M., 32.
Denifle H., 13.
Diekamp Fr., 2, 3, 5, 58, 63, 140.
Dieringer Fr., 13, 26.
Dobmayer M., 13.
Dörholt B., 103.
Duns Scotus I., 12, 39, 105, 123, 129.
Durandus Guil., 12, 39, 52.

Egger Fr., Episc., 138, 140.
Esser Th., Episc., 136.
Estius Guil., 101, 136.
Eugenius IV., 6.
Eulogius, Patr. Alex., 4, 5.

Fénelon Fr., Episc., 95.
Ferrariensis Sylv., 62, 63, 107.
Franciscus de Victoria, 97.
Franzelin I., Card., 14, 32, 46, 72, 96.
Fulgentius, S., 4, 11, 41.

Garrigou Lagrange R., 8.
Gazzaniga Petr., 13.
Gietl A., 12.
Gonet I. B., 2, 34, 51, 53, 54, 63, 64, 67, 103, 107, 111, 118.
Gotti V. L., Card., 2, 23, 51, 136.

Goudin A., 59, 102.
Graber O., 3, 4, 5, 11, 12, 136.
Grabmann M., 1, 46, 51.
Gredt I., 33.
Gregorius M., S., P., 4, 5.
Gregorius Naz., S., 3, 56.
Gregorius de Valentia, 34, 63, 107, 126.
Groot de V., 136.
Günther A., 13, 26, 55.
Guillelmus Antiss., 12.
Gutberlet C., vide Heinrich.

Hannibaldus, Card., 81.
Hefele, C. I., Episc., 11.
Heiner Fr., – Straniero Fr., 143.
Heinrich I. B., – Gutberlet C., 15, 23, 41, 46, 137, 140.
Hermes G., 13.
Hergenroether I. Card., – I. Kirsch, P., 11.
Hieronymus, S., 3.
Horváth A., 54.
Hugo a S. Vict., 12.
Hugon E., 3, 33, 53, 103.
Hurter, H., 13, 140.
Hutin A., 14.

Innocentius XII, 95.

Janssens L., Episc., 12, 26, 32, 56, 94, 111, 140.
Joannes a S. Thoma, 2, 23, 24, 33, 47, 52, 53, 54, 63, 71, 72, 103, 106, 111, 115, 117, 119.
Jugie M., 11.
Julianus Halic., 11.
Jungmann B., 140.

Katschthaler I., Card., 26, 140.
Kiefl Fr., 14.
Kirsch I. P., vide Hergenroether.
Klee H., 13.
Kleutgen I., 26, 27, 32, 41, 42, 55, 67, 101, 136, 141.
Knabenbauer I., 10, 16, 24, 26, 28, 43.
Knittel Lic., 13.
Knoodt Fr. P., 13.
Kuhn I., 26.
Kwiatkowski V., 10, 24, 72, 136.

Laurent I., Episc., 13.
Lebreton I., 14.
Leo P. Mag., S., 10.
Leo XIII, 142.
Leontius Byz., 11.
Lépicier A., Archiep., 51, 52, 96, 111, 141.
Leporius, Mon., 4.
Linsenmann Fr. X., 13.
Locke J., 26.
Lugo Ioan. de, Card., 9, 52, 72, 96, 101, 104, 115, 119, 139.
Lutherus M., 13.

Maier A., 13.
Maldonatus I., 16, 28.
Mancini H. M., 51, 140.
Marin–Sola F., 134.
Marič I., 4, 5.
Medina B., 22, 23, 24, 31, 32, 34, 36, 42, 49, 52, 57, 61, 63, 93, 97, 101, 104, 107, 112, 116, 117, 123, 126, 130, 138.
Mezger P., vide Salisburgenses.
Michelitsch A., 33.
Mignot E. I., Archiep., 14.
Minges Parth., 140.
Molina Lud., 55.
Montefortino H. de, 129.
Morgott Fr., 46.
Müller I., 53, 54, 55.

Nazarius Io. P., 23, 34, 46, 53, 81, 115, 117, 121.

Officium, S. Congreg., 7, 28, 29, 141, 142, 143.

Petavius D., 3, 10, 11, 12, 52, 57, 139.
Pesch Chr., 3, 5, 46, 53, 64, 94, 111, 117, 136, 137.
Petrus Ioan. Olivi, 6.
Petrus Lombardus, 12.
Photius, Patr., 4.
Pius IX, 133, 143.
Pius X, 136, 142.
Pohle I., 31, 41, 55, 58, 64.

Ripalda I. M., 23, 63, 64, 102, 113.
Rivière I., 5, 14.
Rolandus Mag. (Alex. III)., 12.

Sacks I., 28.
Salisburgenses (P. Mezger)., 34, 63, 107.
Salamanticenses, 8, 9, 24, 36, 46, 47, 53, 55, 57, 63, 64, 65, 67, 71, 96, 102, 104, 107, 111, 115, 116, 119, 130, 139.
Satolli Fr., Card., 51.
Sattler B., 13.
Schaezler C. v., 3, 4, 10, 11, 12, 33, 41, 42, 46, 51, 52, 54, 101, 117, 136, 140.
Schanz P., 13.
Scheeben M., 3, 8, 12, 20, 32, 41, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 63, 72, 76, 77, 101, 103, 111, 117, 135, 140.
Schell H., 13, 26, 27, 30, 52, 53, 72, 79, 87, 104, 123, 124.
Schmid Fr., 32, 90, 128.
Schulte E., 3, 4, 9.
Schultes R., 117, 134, 142.
Schuetz Ant., 41, 141.
Schwalm M. B., 3.
Seitz A., 28.
Sergius, Patr Const., 5.
Simar H. Th., Episc., 23.
Sophronius, Patr. Hier., 5.
Soto D., 52, 117.
Specht Th., 25, 50.
Staudenmaier Fr. A., 26.
Stentrup F. A., 4, 8, 17, 26, 27, 32, 46, 52, 57, 67, 101, 115, 141.
Stoelzle R., 26, 27.
Straniero Fr. vide Heiner,
Straub A., 136.
Suarez Fr., 8, 9, 23, 34, 36, 42, 46, 51, 52, 53, 58, 64, 65, 66, 67, 71, 74, 76. 96, 104, 107, 113, 114, 115, 116, 118, 123, 139.
Sylvius Fr., 58, 63, 117.
Syrus Uvadano Ioan., 33.

Tankerey A., 140.
Terrien I. B., 32.
Themistius, Diac. Alex., 4, 5.
Thomassinus L., 3, 4, 10, 11, 21, 41, 43, 57, 58.
Tiphanus Cl., 32.
Toletus Fr., Card., 76, 101, 138.
Torres B., Episc., 54.
Turrecremata I., Card., 51.

Uhlmann I., 26.

Valgornera Th., 101.
Vasquez G., 105, 115.
Vosté I. M., 49.

Weiss A. M., 13, 15, 136.
Wetzer und Welte Kirchenlex., 11, 13.

Zill L., 13.
Zschokke H., Episc., 21.
Zwinglius, 13.

CORRIGE:

Pag. 128, *linea* 20, loco *immortalitatis* lege *impassibilitatis*.

Date Due			
SEPT. 17 th			

GTU LIBRARY
3 2400 00575 4258

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

8737 232.842 S91

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY